Geografie van goed en kwaad

Voor Yvonne, Lucas en Jacob
'Al spreek ik de taal van mensen en engelen, als ik de liefde niet heb, ben ik een galmend bekken of een schelle cimbaal.'
1 Korintiërs 13: 1

Voor Han en Evelien van Leeuwen
'Zulke vriendschappen zijn zeldzaam, want zulke mensen zijn er maar weinig.'
Aristoteles, Ethica Nicomachea, 1156b25-26

Geografie van goed en kwaad

FILOSOFISCHE ESSAYS

Andreas Kinneging

Spectrum

Uitgeverij het Spectrum
Postbus 2073
3500 GB Utrecht

Eindredactie: Chris Rutenfrans
Register: Ansfried Scheifes
Met dank aan: Yulia Knol
Omslagontwerp en typografie binnenwerk:
Herman van Bostelen
Omslagillustratie: *De geograaf* (1669, olieverf op doek, 51,6 x 45,4 cm), door Johannes Vermeer (1632-1675) (foto: Städelsches Kunstinstitut, Frankfurt); portretfoto auteur: Marco Bakker
Zetwerk: Elgraphic+DTQP bv, Schiedam
Druk: Bercker, Kevelaer

Eerste druk april 2005
Tweede druk, paperback, november 2005

ISBN 90 274 2825 5
NUR 730
www.spectrum.nl

Inhoud

DEEL IV – *Publieke ethiek*

DEEL V – *Grondslagen*

Woord vooraf

1

Het verhaal dat de *soixante-huitards* en allen die in hun voetspoor volgen, vertellen over de geschiedenis en hun eigen rol daarin is eenvoudig: alles lag gehuld in duister, het was een slechte oude wereld. Toen kwam de culturele revolutie en alles was licht. Oude vooroordelen en taboes werden opzij gezet, de ramen werden geopend, de mens kon eindelijk vrij ademen. Een heerlijke zonsopgang.

De geest van achtenzestig is inderdaad vaardig geworden over de westerse wereld, het meest misschien nog wel over Nederland. En die geest heeft inderdaad de westerse wereld naar zijn beeld herschapen. Natuurlijk is niet alles geworden zoals de revolutionairen van toen zich het hadden voorgesteld. Met name de rol die de commercie is gaan spelen in het leven strookt niet bepaald met de idealen van achtenzestig. En toch is ook die commercialisering – en de ermee gepaard gaande vulgarisering – een direct gevolg van die idealen. Onbedoeld weliswaar, maar niettemin een gevolg. Commercialisering en vulgarisering hullen zich immers ook in de schone mantel van de individuele vrijheid om te zeggen en te doen wat je wilt.

Wie op de geest van achtenzestig kritiek heeft, wordt onmiddellijk bestraffend toegesproken: 'Wou je soms terug naar de jaren vijftig? Naar de spruitjeslucht? Naar de bekrompenheid en de benepenheid van het toenmalige kleinburgerlijke bestaan?' Dat deze reactie niet bedoeld is om de discussie over de merites van de *status quo ante* te openen, maar om iedere tegenspraak bij voorbaat te smoren, behoeft geen betoog. Want de tijd vóór achtenzestig laat zich natuurlijk zo gemakkelijk niet afdoen. Spruitjeslucht was er ongetwijfeld, maar er was nog veel meer.

Bovendien suggereert de vraag dat we slechts uit twee opties kunnen kiezen: óf de vrijheid van de nieuwe tijd, óf de bedomptheid en dwang van de oude tijd. Maar zijn dit wel de opties?

2

De geest van achtenzestig is niet nieuw. Hij heeft wortels die tamelijk ver teruggaan in de tijd. Ten eerste in de Romantiek, die zoals bekend tot volle bloei kwam in de eerste helft van de negentiende eeuw en wortelt in de achttiende-eeuwse filosofie van Rousseau en Kant. (Ja, inderdaad: Kant. Het was niet voor niets dat Kant een portret van Rousseau aan de muur had.) Daarnaast echter wortelt de geest van achtenzestig ook in de Verlichting, die, anders dan vaak gedacht wordt, niet in de achttiende eeuw ontstond, maar teruggaat tot rond het midden van de zeventiende eeuw – tot de filosofen Descartes, Bacon, Hobbes en Spinoza. Met de Franse Revolutie betrad dit nieuwe denken voor het eerst in volle glorie het politieke toneel. *Soixante-huite* is dan ook in veel opzichten een reprise van *quatre-vingt neuf* (of is het *quatre-vingt treize*?).

De Franse Revolutie was, zeker in haar radicaalste periode, een poging de maatschappij op een geheel nieuwe leest te schoeien. Alle oude instituties en tradities werden overboord gezet. Het moest allemaal volstrekt anders. Het probleem was dat geen enkele vernieuwing goed genoeg werd bevonden en zo rolde al gauw de ene vernieuwing over de andere en werd het land ondergedompeld in chaos. Daaraan kwam pas echt een einde na 1815, toen Napoleon definitief verdween naar een eilandje in de oceaan en de jongere broer van Lodewijk XVI de troon besteeg. De periode van 1815 tot 1830 staat bekend als de Restauratie: het herstel. En dat is niet voor niets. Men trachtte de situatie van vóór de Revolutie in ere te herstellen. Dit lukte maar zeer ten dele, want de revolutionaire esprit was allerminst verdwenen en is ook nooit meer verdwenen.

Zo ontstond, in Frankrijk en overal elders in Europa, een ideologische tweedeling tussen voorstanders en tegenstanders

van de principes van de Franse Revolutie. (De Russische Revolutie van 1917 heeft hier niets fundamenteel aan veranderd. Het socialisme schaarde zich immers achter de principes van de Franse Revolutie en zag zichzelf als de overtreffende trap ervan.) De Europese samenleving van 1815 tot 1968 is de resultante van deze ideologische tweedeling tussen voorstanders en tegenstanders van de principes van de Franse Revolutie. Aan de intellectuele en politieke strijd die voor- en tegenstanders met elkaar voerden is de toenmalige inrichting van de samenleving ontsproten: als een compromis tussen oud en nieuw. En omdat dit compromis niet slechts uiterlijkheid was, neergeslagen in de instituties, maar voor de meeste mensen tot tweede natuur was geworden, een innerlijke vanzelfsprekendheid, was het stabieler dan men zou verwachten.[1] Dit compromis nu is dankzij de *soixant-huitards* in de afgelopen halve eeuw tenietgedaan, weggevaagd uit het maatschappelijk bestel, maar vooral ook uit het geheugen van de individuele mens. De principes van de Revolutie hebben, tweehonderd jaar na dato, alsnog gezegevierd.

Wat was eigenlijk het verhaal van de tegenstanders van de principes van de Franse Revolutie? Wat waren hún principes?

1 De volgende anekdote, opgetekend door Gerard van het Reve sr. in *Mijn rode jaren: Herinneringen van een ex-bolsjewiek*, Utrecht 1967, pp. 61-62, is veelzeggend. Toen hem, als jonge, communistische textielarbeider in het oosten van het land, eens de eer te beurt viel de dichter Herman Gorter van het station te halen, om die te begeleiden naar het gebouw waar laatstgenoemde een lezing zou geven over de zegeningen van het communisme, kwamen ze op weg daar naartoe langs het plaatselijke notabelenetablissement. Gorter besloot toen er een kopje koffie te drinken. Al die tijd bleef Van het Reve, die meende dat hij daar als gewone arbeider niet binnen kon gaan, buiten op hem wachten. Na enige tijd kwam Gorter weer naar buiten en togen beide heren verder naar de afgesproken plaats van bijeenkomst, waar Gorter een gloedvol betoog hield over de gelijkheid der mensen. Het interessante van het geval is dat Van het Reve noch Gorter ook maar enige inconsistentie zag tussen hun handelen en hun ideeën.

We weten het over het algemeen niet meer. Net zoals men de jaren vóór 1968 meent te kunnen samenvatten in de term 'spruitjeslucht', zo denkt men ook dat de tegenstanders van de principes van de Revolutie voorstanders waren van discriminatie en despotie. Een heerlijke zonsopgang moet immers wel vooraf zijn gegaan door de duistere nacht? Dit geschiedbeeld – als het die naam verdient – getuigt noch van veel eruditie, noch van een afgewogen oordeel. De wereld van voor de Revolutie, de wereld van het *ancien régime* was een wereld doordrenkt en doordesemd van het christendom en het Grieks-Romeinse denken uit de Oudheid, twee geestelijke tradities die ten dele naast en tegenover elkaar stonden, maar ook in belangrijke mate met elkaar verweven waren. Het is aan dit cultuurgoed dat de tegenstanders van de principes van de Franse Revolutie hun eigen principes ontleenden.

Deze twee geestelijke tradities zijn het die eeuwen en eeuwen de westerse visie op de mens en de samenleving hebben bepaald en daarmee het Westen hebben gemaakt tot wat het is. Enkele eeuwen geleden is door de Verlichting en de Romantiek de aanval ingezet op deze tradities. Het succes was echter beperkt. Beide tradities wisten zich goed te handhaven in de negentiende en twintigste eeuw en bleven in veel opzichten zelfs de meest bepalende geestelijke krachten in de samenleving.

In de afgelopen vijftig jaar is dat totaal veranderd. Wat de vanzelfsprekende intellectuele en morele achtergrond van vrijwel iedereen was, is teruggebracht tot een persoonlijke belangstelling van weinigen. Verreweg de meesten van de nu levende mensen weten van Oudheid noch christendom veel af. En voor zover men er iets van weet, is het meestal niet meer dan feitenkennis. Existentieel wordt men er niet meer door geraakt. Dat is de diepste betekenis van achtenzestig: het was het begin van een radicaal afscheid van de twee tradities die het Westen altijd hebben gedomineerd: die van de Oudheid en die van het christendom.

Maar als we inderdaad afscheid hebben genomen van de geestelijke krachten die het Westen hebben gevormd, die altijd bepalend zijn geweest voor het karakter van het Westen, dan le-

ven we in een bijzondere tijd. Want als het oude geen inspiratiebron meer is, blijft alleen het nieuwe over: Verlichting en Romantiek. De vraag rijst dan: is dat een vooruitgang? Zal het leiden tot een betere mens en een betere maatschappij? Of is het verzinken van het oude in de vergetelheid een bedreiging, een gevaar? Leidt het tot de terugkeer van de barbarij?

3

Dit boek is het werk van een bekeerling. Het is het werk van iemand die ooit heilig geloofde in de zegeningen van Verlichting en Romantiek, maar die daar gaandeweg meer en meer aan is gaan twijfelen. Het begon ermee dat ik, studerend op de oude Romeinen – in het bijzonder op Cicero – teneinde aan te tonen dat hun politieke en ethische denken primitief en gebrekkig is, op een goed moment tot de overtuiging kwam dat niet hún denken, maar het onze primitief en gebrekkig is. Een ware ommekeer. Wat ik had willen beschrijven als een achterhaalde wereldbeschouwing – het antieke denken over mens en maatschappij – bleek verregaand superieur aan het nieuwe denken dat ervoor in de plaats was gekomen.[2] Deze doorbraak maakte het mogelijk ook de Grieken – Plato en Aristoteles in het bijzonder – op een existentiële wijze te lezen, als auteurs waar we daadwerkelijk iets van kunnen leren; iets wat me tot dan toe niet gelukt was.

Voor het christendom had ik toen nog geen belangstelling. Weliswaar was het voor mij niet geheel en al onbekend terrein. Ik had als kind van rooms-katholieke ouders in mijn vroege jeugd wel het een en ander van het christendom meegekregen, maar als adolescent alles, niet gehinderd door enig inzicht, verworpen. Het christendom bestond voor mij nadien niet meer. Ik herinner mij nog dat ik, bladerend in de katholieke catechismus, hartelijk moest lachen, toen ik er de in mijn ogen idiote notie van de zonde in aantrof. Het christendom was, zo meende ik,

2 Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History: Classicism in Political Thought*, New Brunswick, N.J., 1997. In 1994 al verschenen als dissertatie.

een terugval ten opzichte van de antieken, een geestelijke barbarij die pas in de Renaissance weer enigszins is overwonnen.

Maar opnieuw heb ik mijn oordeel moeten herzien: de studie van de doorwerking van het antieke denken heeft me ten slotte op andere gedachten gebracht. Augustinus, Thomas van Aquino en de andere reuzen van het christelijke denken hebben wezenlijke dingen ingezien die voor de antieken – zelfs voor Plato en Aristoteles – verborgen zijn gebleven en die we niet kunnen vergeten zonder onszelf en de wereld grote schade te berokkenen. Ik kan me nog altijd geen christen noemen, zeker geen orthodox christen. Maar een liefhebber van het christendom ben ik wel geworden. De bijbelse traditie is een onmisbare bron van wijsheid, waar een ieder zijn voordeel mee kan doen, zelfs de meest verstokte atheïst. Men moet de bijbel dan natuurlijk wel op een dichterlijke, filosofische manier lezen en niet alles letterlijk willen nemen. Maar zo is hij ook al door bijvoorbeeld Augustinus en Thomas gelezen.

Verlichting en Romantiek, het nieuwe denken, ooit mijn geloofsbelijdenis, zijn me nu antipathiek geworden. De stupide, zelfgenoegzame oppervlakkigheid die eruit spreekt en die de aarde iedere dag meer herschept naar haar eigen afzichtelijke beeld, voorspelt niet veel goeds voor de toekomst. Ze leidt tot allerlei vormen van destructiviteit, waarvan het bewuste nihilisme misschien nog wel de meest onschuldige is. De gedachte, recentelijk weer door velen geventileerd, dat onze beschaving op de Verlichting is gebaseerd, is een gotspe. Met de Verlichting begint juist de ondergang van de westerse beschaving, een proces waar wij middenin staan.

Wat te doen? Ik ben er steeds meer van overtuigd geraakt dat alleen een terugkeer naar de geestelijke bronnen ons nog kan redden. Dat is immers waar alles mee begint en eindigt. Niet de techniek, niet de politiek, niet de economie; die volgen slechts. De wereld wordt geregeerd door ideeën en door bijna niets anders. Daarom: *ad fontes*! Dat is, in enkele woorden samengevat, de boodschap van dit boek. Wat volgt is een poging die boodschap aannemelijk te maken, door daadwerkelijk terug te keren naar die bronnen.

4

Ik ben een groot aantal mensen dank verschuldigd. Een paar wil ik hier met name noemen. Dat zijn in de eerste plaats Paul Cliteur, Herman van Gunsteren, Timo Slootweg, Bart Jan Spruyt en Michiel Visser. Verwante geesten, hoe verschillend onderling ook. Ik heb veel van ze geleerd, ook al is het lang niet altijd wat ze me hebben willen leren. Wim de Boer heeft me in zijn persoon meer geleerd over de voortreffelijkheid van het christendom dan vele boeken bij elkaar. Pieter de Bruijn Kops, mijn redacteur bij het Spectrum, ben ik veel dank verschuldigd omdat hij mijn enthousiasme voor dit boek deelde en zelfs overtrof. Hij heeft het hele proces van corrigeren, zetten en drukken met grote toewijding gedirigeerd. Dankzij hem ziet het er zo prachtig uit. Chris Rutenfrans heeft het hele manuscript met grote acribie gelezen en gecorrigeerd. Ook hem komt grote dank toe. Bovendien wil ik hem en Jaffe Vink danken voor de gelegenheid die ze me steeds weer hebben gegeven in de zaterdagbijlage Letter & Geest van *Trouw* mijn gedachtespinsels voor een breed publiek te ontvouwen. René van Wissen verdient veel waardering voor het vertalen van wat hoofdstuk 13 is geworden.

Ten slotte wil ik hier Han en Evelien van Leeuwen noemen, *magistri linguae Graecae et Latinae*, die mij beiden zeer dierbaar zijn. De vele uren met hen in het tuinhuisje, studerend op Cicero, Vergilius, Tacitus, Lucretius, Homerus, Plato, Aristoteles en Thucydides, hebben me de Oudheid nog veel naderbij gebracht. Aan hen en aan Yvonne, Lucas en Jacob, mijn ‘haven in een harteloze wereld’, draag ik dit boek op.

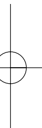
WOORD VOORAF BIJ DE TWEEDE DRUK

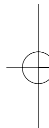
Het is verheugend dat een halfjaar na verschijnen van dit boek, dankzij de relatief grote belangstelling ervoor, al een tweede druk kan verschijnen. Enkele zetfouten zijn verbeterd, verder is er niets aan de tekst veranderd. De eerste druk kreeg veel aandacht in de pers. Ook dat is verheugend, zij het dat de recensies soms het bewijs vormden van de stelling die in hoofdstuk één centraal staat, namelijk dat nog maar weinigen de tijd nemen om een boek rustig en in zijn geheel te lezen. 'Evenwel is om zo het lezen als kunst te kunnen beoefenen één ding vooral van node, dat tegenwoordig juist het meest verleerd is, iets waarvoor men bijna een koe en in ieder geval geen 'modern mens' moet zijn: het herkauwen.' Zo schrijft Nietzsche ergens. I couldn't agree more.

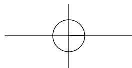
DEEL I

Opmaat









HOOFDSTUK 1

Rust en beschaving

1

Oppervlakkigheid stempelt de publieke discussie over allerlei belangrijke onderwerpen, in Nederland en de andere westerse landen. Denk maar eens aan de discussie over waarden en normen, die het niveau van platitudes maar niet overstijgt. Maar hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor de discussie over de Europese grondwet. Nadenkend over de vraag waar dit aan zou kunnen liggen, realiseerde ik me gaandeweg dat oppervlakkigheid zelf tot de ondeugden behoort die de morele crisis van het Westen constitueren. Geen wonder dus dat de discussie aan de oppervlakte blijft steken.

Neem, om te beginnen, de pers. We weten allemaal dat de vrije pers één van de pijlers is van onze vrijheid, omdat ze de macht, waar die ook schuilt, controleert en zo in de hand houdt. Deze rol van de pers is zo belangrijk, dat men met zekerheid kan stellen dat waar de vrijheid van de pers wordt ingeperkt door de macht, deze laatste autocratisch is. En autocratische macht gaat op den duur altijd gepaard met willekeur, machtsmisbruik, repressie, rechtsonzekerheid en schending van de fundamentele rechten van de mens.

Een vrije pers is dus geboden, maar het getuigt van oppervlakkigheid te menen dat het doel dat daarmee beoogd wordt, al bereikt is wanneer er een divers palet is aan kranten en opiniebladen, die, niet gehinderd door de macht, nieuws kunnen vergaren. Als de pers onkritisch meedrijft op de golfslag van de actualiteit, als ze slechts achter de waan van de dag aan holt, als het haar vooral te doen is om een sensationele scoop en 'human interest'-verhalen over 'love babies' van filmsterretjes en wat dies meer zij, dan vervult ze haar rechtsstatelijke functie onvol-

doende of zelfs helemaal niet. Die rol vervult ze alleen met serieuze, oprechte, kritische, en vooral diepgravende journalistiek. Met onderzoeksjournalistiek dus.

Daarmee is het, zoals we weten, slecht gesteld. De onderzoeksjournalistiek is zo goed als dood. Er is eenvoudigweg geen tijd voor. De deadlines zijn moordend. Alle artikelen moeten binnen enkele dagen, vaak binnen enkele uren, af zijn. Tijd voor reflectie ontbreekt. Ook iemand vrijstellen om gedurende een langere periode een uitgebreid onderzoek te doen, is *out of the question*. Geen geld voor. En zo blijft slechts over wat snel, simpel en smeuïg is: infotainment. De Europese grondwet? Even snel een paar mensen interviewen en een stukje typen. Klaar is Kees. Volgende onderwerp.

2

Dezelfde haast, dezelfde deadlines, dezelfde drukte teisteren de hele maatschappij, maar vooral de politiek en de ambtenarij, onderwijs en wetenschap, advocatuur en rechterlijke macht, kortom alle geestelijke professies met een publiek belang. Men heeft iedere dag een vergadering, vaak meerdere, over de meest uiteenlopende onderwerpen. Over alles wat aan de orde komt wordt men geacht een mening te hebben. Ter voorbereiding van de vergaderingen, of gewoon ter informatie, ontvangt men elke dag een niet aflatende stroom beleidsnotities, die men geacht wordt allemaal grondig te lezen, terwijl het ‘gewone’ werk geen seconde stilligt. De telefoon staat niet stil en de computer kondigt iedere vijf minuten de ontvangst van een nieuw e-mailbericht aan. Als de secretaresse of een collega ziek is, kan deze wegens gebrek aan budget niet vervangen worden. De overblijvers gooien er dan dus nog maar een tandje bij. Ze waren toch al gewend om drie avonden per week door te werken. Dat worden er nu vier. En het weekend niet te vergeten, in ieder geval de zondag vanaf een uur of twaalf.

Een voorbeeld uit de sfeer van politiek en ambtenarij. Voorjaar 2004 kruiste ik de degens met een Nederlandse politicus die deel had uitgemaakt van de Europese conventie, die onder voor-

zitterschap van de heer Giscard d'Estaing een Europese grondwet in elkaar heeft geflanst. Al gauw bleek dat mijn opponent nog nooit echt had nagedacht over het fenomeen grondwet. Dat er een diepgravende traditie is van constitutionele theorie, teruggaande tot de Oudheid en culminerend in Montesquieu, de *Federalist Papers* en Tocqueville, was voor hem volkomen nieuw. Dat de Amerikanen in 1787 en 1788 ook een conventie hebben gehouden, de Philadelphia Convention, die een zo voortreffelijke grondwet in elkaar heeft getimmerd, dat hij nu nog, meer dan tweehonderd jaar na dato en nauwelijks geamendeerd, de juridische en morele grondslag vormt van dat land, ondanks het feit dat de VS van toen qua inwonertal, rijkdom, macht en cultuur, nauwelijks te vergelijken zijn met de huidige VS, dat alles was onze politicus onbekend. En hij had ook niet het gevoel dat de deelnemers aan de Europese conventie hun licht hadden moeten opsteken bij hun Amerikaanse voorgangers.

Deze politicus vormt echt geen uitzondering. Integendeel, de gehele Europese conventie bestond uit dergelijke oppervakkige pragmatici. Dat is zeer ernstig, want een Europese rechtsstaat zal op deze wijze nooit tot stand komen. Wie niet is ingewijd in en doordrongen van de diepere grondvesten van *limited government*, de trias politica en de representatieve democratie, wie zich niet bewust is van de grote vragen die in deze leerstukken aan de orde zijn en worden opgelost, maakt er een staatsrechtelijke bende van en schept een draak van een grondwet, die niets dan chaos teweegbrengt of onderdrukking.

Kunnen we het de politici kwalijk nemen dat ze hiervan geen flauwe notie hebben en dus geen enkel benul van waar ze mee bezig zijn? Neen, ze hebben immers nooit tijd om zich ergens in te verdiepen. Aan boeken lezen komen ze niet toe, laat staan aan een grondige studie van de klassieken der constitutionele theorie. Dit is het meest wezenlijke verschil met de Philadelphia Convention. De mensen die daaraan meededen – en velen eromheen – hadden wel lang gestudeerd op en diep nagedacht over de materie en hadden er, dankzij dit rijp beraad, een bezonnen visie op ontwikkeld. Dat blijkt wel uit de Amerikaanse grondwet.

En de ambtenarij dan? Biedt deze geen tegenwicht tegen de ondraaglijke lichtheid van de politici? Ik vrees van niet. Om bij de Europese grondwet te blijven: op een bijeenkomst daarover verzuchtte een hoge ambtenaar van de afdeling van het ministerie van Binnenlandse Zaken die zich met constitutionele kwesties bezighoudt tegen me, dat zowel hijzelf als zijn mensen geheel in beslag werden genomen door de actualiteit – de gekozen burgermeester en dergelijke. Tijd om zich te verdiepen in de fundamenten van de rechtsstaat en vanuit dat perspectief een bijdrage te leveren aan de discussie over de Europese grondwet was er niet. En dat voor de baas van een afdeling die geldt als de ambtelijke waakhond van de rechtsstaat!

3

Gelukkig, zo lijkt het, is er altijd nog de wetenschap, de universiteit, die uitkomst biedt. Daar gaat men in ieder geval nog de diepte in, daar wordt nog grondig nagedacht, daar worden nog fundamentele beschouwingen geschreven. Of niet soms? Nee dus. De universiteiten zijn allang niet meer de tempels van de geest die, afgeschermd van het geroezemoes en gekwaak van het alledaagse leven, vrijgesteld van de druk van de markt, aan de contemplatie waren gewijd. Voor contemplatie is in de verste verte geen tijd meer. Door de grote studentenaantallen en de nog grotere bezuinigingen op de universiteiten is de onderwijslast meer dan exponentieel gestegen. Veel tijd om onderzoek te doen, is er alleen daardoor al niet over. Daar komen echter nog de bestuurlijke klussen bij. Interessant genoeg is de bestuurslast met de komst van allerlei 'ondersteunend' personeel alleen maar toegenomen! Wezenlijk kenmerk van het universitaire bestuur: alles wordt voortdurend veranderd. Alle regels en afspraken staan permanent ter discussie.

In de geringe tijd die resteert, moet onderzoek worden gedaan, bijvoorbeeld over de Europese grondwet. Er is een publicatiedwang van een artikel of drie per jaar, op straffe van – uiteindelijk – ontslag. Men begrijpt wel dat die artikelen dus over het algemeen weinig diepgang hebben en niets wezenlijks toe-

voegen aan onze kennis. Zo is er vanuit de universiteiten over de Europese grondwet nog maar bar weinig van enige betekenis naar voren gebracht. Dat kan ook niet anders als alles in grote haast moet worden geschreven. Voor rustige reflectie op een ingewikkeld en veelomvattend onderwerp als de Europese grondwet is dan geen ruimte. Het maakt overigens weinig uit of de artikelen nu goed zijn of niet, want niemand leest ze. Immers, niemand heeft er tijd voor, zeker de journalist, de politicus en de ambtenaar niet.

4

Maken we de balans op van het voorgaande, dan kunnen we maar tot één conclusie komen: wat we missen en waar we meer behoefte aan hebben dan aan wat ook is rust. Rust om goed na te denken, rust om iets grondig uit te zoeken, rust om de grote lijnen en de fundamenten weer duidelijk voor ogen te krijgen. Kortom, rust om ons te bezinnen op de vraag waar we nu eigenlijk mee bezig zijn.

Dat geldt waarschijnlijk voor iedereen, maar vooral voor genoemde geestelijke professies met een publiek belang: journalistiek, politiek en ambtenarij, onderwijs en wetenschap, advocatuur en rechterlijke macht. Omdat dit de cultuurdragende professies zijn, die op de langere termijn de grootste invloed hebben op het wel en wee van de samenleving, dragen ze een speciale verantwoordelijkheid voor dat wel en wee. Als zij niet goed functioneren, komt de samenleving als geheel in de gevarenzone.

De geestelijke professies kunnen alleen goed functioneren en hun belangrijke maatschappelijke taak naar behoren vervullen als degenen die deze professies uitoefenen de rust hebben om door de oppervlakte van de dagelijkse feitenvloed heen te breken, om zich de wezenlijke vragen te stellen omtrent de menselijke conditie, aard en geschiedenis. En om de meest doordachte antwoorden die in de loop van de tijd gegeven zijn op deze vragen aandachtig te bestuderen. De politicus, bijvoorbeeld, die een Europese grondwet maakt en daarmee de grond-

bepalingen vaststelt van de toekomstige Europese staat, moet bovenal van deze fundamentele zaken kennis hebben. Want, zoals de *Federalist Papers* het uitdrukken, 'wat is besturen anders dan de grootste van alle bespiegelingen op de menselijke natuur?' Als hij daarvan niets weet en een oppervlakkige technocraat is, moet er wel een draak van een grondwet uit rollen, die veeleer chaos en onderdrukking oproept, dan orde en vrijheid.

Waar haalt men die geestelijke habitus en die kennis vandaan? Uit welke bronnen moet daarvoor worden geput? Uit de beste bronnen die we hebben, de werken van de grootste denkers en dichters die hebben geleefd. Van Homerus, Thucydides en het evangelie tot Dostojewski, Nietzsche en T.S. Eliot. Alleen wie door deze mal is gevormd, kan van zichzelf met recht zeggen dat hij ontwikkeld, *educated*, *gebildet* is. Wat niets anders wil zeggen dan dat hij enig inzicht heeft in de werkelijkheid in het algemeen en de mens in het bijzonder. Alle anderen leven, hoeveel specialistische kennis ze ook hebben, op de tast.[1]

Het bestuderen van deze bronnen vereist rust. Ze moeten herkauwd worden. Ze moeten langzaam bezinken. Daarvoor is tijd nodig en de geestelijke ruimte die ontstaat als men vrij is van praktische zorgen. De maatschappij heeft er dus alle belang bij om die rust te creëren en te waarborgen. Ze is een voorwaarde voor het goed functioneren van de geestelijke professies, die op hun beurt van cruciaal belang zijn voor het welvaren van de samenleving.

Dit inzicht is een van de pijlers van de westerse beschaving, teruggaande op de Oudheid, en was tot voor kort eigenlijk onaangevochten. Het kwam tot uiting in het ethos van de beoefenaren van de geestelijke professies – *Bildung* was een *must* –, als ook in diverse instituties, zoals de zondagsrust, de retraite, het gymnasiale en universitaire curriculum, de beperkte arbeidstijd en werklast van bijvoorbeeld politici, advocaten en rechters, de wetenschappelijke bibliotheken die in stand werden gehouden ook al kwam er bijna niemand, de academische vrijheid van de onderzoeker, aan wie geen eisen werden gesteld, etc. etc.

1 José Ortega y Gasset, *De opstand der horden*, Den Haag 1933.

Allemaal vanuit de gedachte dat er voor hen die deel uitmaken van de geestelijke professie gelegenheid moet zijn om na te denken over de wezenlijke dingen.

Al deze instituties, al deze enclaves van rust, is de afgelopen jaren de nek omgedraaid. De geestelijke professies zijn allemaal, naar het woord van de theoloog/filosoof Josef Pieper – die zo fraai heeft geschreven over deze thematiek – ingespannen in de 'totale arbeidswereld'.[2] Ze zijn 'verproletariseerd'. Ze zijn *gleichgeschaltet* en maken net als iedereen deel uit van de markteconomie. En dat blijkt duidelijk uit de kwaliteit van de journalistiek, de politiek, de rechtspraak, de wetenschap en de andere geestelijke professies. Die is, in één woord, om te huilen. Als dat niet verandert, kan het niet anders of het zal op den duur vreselijk misgaan. De gang van zaken rond de Europese grondwet is daar onmiskenbaar een teken van.

5

Dit boek gaat over de grote lijnen en fundamenten. Het is geschreven in – veelal zwaar bevochten – periodes van rust. En het wil rustig en bedaard gelezen worden. Herkauwend. Zodat de geest zich opent en de materie van alle kanten kan worden afgetast. De materie die voor onze voeten ligt en juist daarom zo lastig te begrijpen is. Zijn er nog mensen die daar de tijd voor hebben? Zijn er nog mensen die het, in weerwil van de dagelijkse hectiek, niet verleerd zijn? Voor die mensen is dit boek geschreven.

Centraal staat, hoewel dat niet steeds met zoveel woorden wordt gezegd, de klassieke vraag naar het goede leven; als individu, maar ook als maatschappij. Het gaat dus om goed en kwaad in de breedste zin van het woord, om de persoonlijke én de publieke moraal. Precies dat wat in feite in de oude *Bildung* centraal stond. Niet *hoe* iets moet worden gedaan of bereikt is aan de orde, maar *wat* moet worden gedaan of bereikt. Niet de

2 Josef Pieper, *Muße und Kult*, München 1948; ook opgenomen in: Josef Pieper, *Werke*, dl. VI, Hamburg 1999. In Nederlandse vertaling verschenen onder de titel *Rust en beschaving*, Amersfoort 2004.

methode, de middelen, de weg waarlangs, de techniek, maar het doel, het waarom en waartoe, de reden. Deze wijze van vragen en kijken is in de afgelopen decennia steeds meer uit het blikveld geraakt. We spreken vrijwel alleen nog maar over het hoe, niet meer over het wat. Wat weer tot gevolg heeft dat ons denken over het wat in grote mate is versimpeld en verschraald. De primitieve gedachte, bijvoorbeeld, dat de zin van het leven ligt in het verdienen van veel geld of het maken van lol heeft nog nooit zo veel aanhang gehad als in deze tijd. Maar ook de *sancta simplicitas* die zo kenmerkend was voor de leden van de Europese conventie wordt hieruit verklaard. Men heeft eenvoudigweg nog nimmer goed nagedacht over het ene noodzakelijke: waartoe dient het allemaal?

Wie niet goed nadenkt over wat hij moet doen, doet maar wat. Hij gaat zwalkend door het leven, voortstrompelend van het ene mislukte experiment naar het andere tot mislukken gedoemde probeersel. Van het leven komt zo niet veel terecht. Zolang het om enkelingen gaat is het leed nog te overzien. Zij kunnen door anderen, die beter weten, nog worden gecorrigeerd en ondersteund. Maar wat als het een hele maatschappij betreft, die de weg kwijt is? Als vrijwel iedereen maar wat doet, inclusief het bestuur? Dan is het leed niet te overzien. De ene na de andere ondoordachte hervorming rolt dan over het volk heen, het ene na het andere lichtvaardige besluit. Het is overbodig hier allerlei voorbeelden te noemen. Een ieder kent er genoeg.

Uiteindelijk gaat de beschaving hieraan ten onder. Het is misschien een geruststelling dat het langzaam gaat, maar er schuilt ook een gevaar in, want juist omdat het zo langzaam gaat, is het vaak moeilijk waar te nemen. Alleen wie *Bildung* heeft, ziet het en daaraan ontbreekt het nu juist steeds meer.

6

Wat was de inhoudelijke kern van de *Bildung*?[3] Wat was de stof waar alles om draaide? Dat was enerzijds het denken van de

3 Manfred Fuhrmann, *Bildung: Europas kulturelle Identität*, Stuttgart 2002.

Grieken en de Romeinen, hun filosofie, epiek, drama, lyriek, redekunst, geschiedschrijving, beeldende kunst en wat dies meer zij. Anderzijds was het de joods-christelijke traditie. Daarin staat natuurlijk de bijbel centraal, maar daarnaast heeft ze een rijke baaierd voortgebracht van theologische, filosofische en literaire geschriften. Om van de beeldende kunst maar te zwijgen. Dit waren gedurende de twee millennia die achter ons liggen de twee pijlers van de *Bildung*.

De hamvraag is nu: was deze *Bildung* de moeite waard? Gaf ze ons wat we nodig hebben en niet kunnen ontberen? Gaf ze ons een goed zicht op de vraag hoe te leven? Velen, al dan niet bewust geïnspireerd door de Verlichting, menen van niet. Naar hun idee is wat we door de eeuwen heen aangereikt hebben gekregen aan inzicht omtrent de menselijke conditie niet veel anders dan een opeenstapeling van vooroordelen en ficties. In hun ogen is het dan ook *good riddance* dat we nu, na twee millennia, eindelijk die *rubbish* overboord hebben gezet. Ik meen dat deze opvatting onjuist is en gevaarlijk. Onjuist, want gebaseerd op gebrek aan inzicht in de rijkdom en veelzijdigheid van dit erfgoed. Gevaarlijk, want niet alleen kunnen we het Grieks-Romeinse en joods-christelijke erfgoed niet missen, maar bovendien is dat wat er in naam van de Verlichting – en van de Romantiek in het verlengde daarvan – voor in de plaats is gekomen een ernstige bedreiging voor de beschaving. De rust is slechts één van haar slachtoffers. Dat is meer dan wat ook de these die de in dit boek gebundelde essays met elkaar verbindt.

HOOFDSTUK 2

Orde in de chaos

1

Waarschijnlijk bepaalt niets het intellectuele debat over goed en kwaad, recht en onrecht, in hogere mate dan de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog en de concentratiekampen.[1] Zelfs achter ogenschijnlijk zuiver academische en esoterische discussies als de *Methodenstreit* in de sociale wetenschappen en de postmoderne filosofie gaan de oorlog en de shoah schuil. De onuitgesproken aanwezigheid van deze gruwelen in het debat heeft vaak een belemmerende werking gehad, namelijk als ze helder denken over een kwestie verhinderde, omdat al te snel een parallel werd getrokken met bepaalde praktijken in nazi-Duitsland. Van deze wurggreep zijn we nog altijd niet bevrijd. Te denken valt aan het euthanasiedebat en het asielzoekers- en immigatiedebat van de afgelopen jaren.

Toch is de presentie van een moreel ijkpunt ook een zegen. Het denken over goed en kwaad verliest gemakkelijk zijn scherpte, ernst en werkelijkheidszin, het verwordt gemakkelijk tot een spel, onvermijdelijk uitmondend in een ondoordacht en gemakzuchtig moreel relativisme, wanneer de herinnering aan en het besef van het Kwaad als reële mogelijkheid vervaagt. Het is te hopen dat dit niet gebeurt, maar als de teke-

1 Of het zou het collectieve schuldgevoel over het kolonialisme en de slavenhandel moeten zijn. Dit heeft gedurende vele jaren een rationele, op argumenten en feiten berustende benadering van de maatschappelijke problemen, met name in Afrika, danig in de weg gestaan. Het lijkt erop alsof daar nu langzamerhand enige verandering in komt, getuige de verschijning van boeken als van Roel van der Veen, *Afrika: Van de Koude Oorlog naar de 21e eeuw*, Amsterdam 2002.

nen niet bedriegen, is er reden om daarover pessimistisch te zijn.

Juist omdat het zo belangrijk is dat de oorlog en de concentratiekampen niet in de vergetelheid wegzinken, moet worden geconstateerd dat de vraag 'hoe het mogelijk is geweest' een verkeerde of althans eenzijdige is, omdat ze het denken op een te smal spoor zet. De vraag hoe het mogelijk was, leidt onherroepelijk tot filosoferen over de Teutoonse *Geist*, sociologiseren over de autoritaire Pruisische *Kultur*, historiseren over de Duitse *Sonderweg*, of psychologiseren over de ziel van de *Führer*. Dat alles werpt wel enig licht op de zaak, maar afdoende verklaren kan het de gebeurtenissen niet en zo blijven we voor een raadsel staan. Immers, niet alleen de nazi's hebben zich in de twintigste eeuw schuldig gemaakt aan systematische massamoord, maar ook Stalin en zijn trawanten, Mao, Pol Pot en vele anderen.[2]

Misschien moeten we onszelf daarom eens een andere vraag stellen. Wellicht is het niet zozeer de vraag hoe de oorlog en de concentratiekampen mogelijk waren, maar hoe het te verklaren is dat ze niet veel vaker voorkomen. Hoe het te verklaren is dat in Europa van 1815 tot 1914 geen grote oorlog woedde. Hoe het te verklaren is dat op datzelfde continent sedert 1945 geen grote oorlog meer is uitgebroken. Misschien moeten we niet vragen hoe het mogelijk was, maar wat maakt dat het níét gebeurt.

Wij zijn geneigd om vrede te zien als vanzelfsprekend en oorlog als een uitzonderingstoestand. Die opvatting verraadt een optimistisch mensbeeld. De mens wordt impliciet gezien als een vredelievend wezen en het raadsel dat verklaard moet worden is hoe het toch komt dat dit vredelievende wezen niettemin soms naar de wapens grijpt en zijn medemensen op meedogenloze wijze afslacht. Maar stel nu eens dat de vooronderstelling onjuist is? Stel dat de mens niet een vredelievend en sociaal wezen is, maar van nature krijgszuchtig en genadeloos? In dat geval rijst een geheel andere vraag: hoe is het mogelijk dat de

2 Stephane Courtois e.a., *Le Livre Noir du Communisme*, Parijs 1997.

mens er, ondanks die barbaarse aard, toch vaak in slaagt in vrede te leven met zijn medemens?

2

Daarmee zijn we beland bij een van de klassieke vragen van de filosofie: wat is de mens? Hoe dient zo'n vraag benaderd te worden? Hoe moet de mens bestudeerd worden? Men kan hem, op natuurwetenschappelijke wijze, isoleren en vervolgens stukje bij beetje ontleden. Deze methode heeft bewezen succesvol te zijn en heeft ons veel geleerd over de mens als biologisch wezen. Maar is dit alles? Of is er nog een andere manier om het fenomeen mens te benaderen, die ons óók veel leert over hem, maar wellicht andere zaken? Mij dunkt van wel. Deze tweede benaderingswijze is methodologisch tegengesteld aan de eerste. Werd daar de mens geïsoleerd beschouwd en ontleed, hier wordt juist zijn inbedding in de wereld, zijn in-de-wereld-zijn als uitgangspunt genomen. Hier wordt begonnen met de invloed op 's mensen bestaan, die uitgaat van de wereld om hem heen. Zo gezien dient de vraag naar de mens vooraf te worden gegaan door de vraag: wat is de menselijke conditie? Wat is de plaats van de mens in de wereld? Wat is zijn relatie tot zijn omgeving?

In veel oude verhalen was die relatie ooit, aan het begin der tijden, een zorgeloze. 'De aarde gaf uit zichzelf alle dingen, verschoond van schoffels, onaangeroerd, niet opengereten door enige ploegschaar.'[3] In veel oude en nieuwere verhalen zal de menselijke conditie ooit, aan het einde van de geschiedenis, opnieuw een zorgeloze zijn. 'In de communistische maatschappij regelt de maatschappij de productie, waardoor het me mogelijk is vandaag dit en morgen dat te doen, 's ochtends te jagen, 's middags te vissen, 's avonds veeteelt te bedrijven en ook het eten te bekritiseren, zonder ooit jager, visser, herder, of criticus te worden, net waar ik zin in heb.'[4] De tijd na het Begin en voor

3 Ovidius, *Metamorphoses*, I.101-102.

4 Karl Marx, *Die deutsche Ideologie* (1845-46), opgenomen in: Karl Marx, *Frühschriften*, Stuttgart 1953, p. 361.

het Einde echter, de tijd van de mens zoals wij hem kennen, de historische tijd, is volstrekt anders. Hoe men het realiteitsgehalte van de verhalen over het Begin en het Einde ook inschat, het licht dat ze, door hun contrasterende werking, op de feitelijk bestaande wereld werpen, is van grote waarde.

Wat in die verhalen wordt aangeduid, is dat de relatie van de mens tot de wereld om hem heen – na het Begin en vóór het Einde der tijden – wordt gekenmerkt door zorg.[5] Zonder zorg (handeling), zonder zich zorgen te maken (emotie), zonder zorgzaamheid (deugd) kan de mens niet overleven, laat staan tot wasdom en bloei komen. De mens is genoodzaakt voor zichzelf te zorgen. Anders dan in de verhalen over de paradijselijke toestand is de mens gedoemd 'in het zweet zijns aanschijns zijn brood te eten',[6] omdat de akkers en de velden niet vanzelf zijn brood voortbrengen.

De zorg van de mens om zichzelf manifesteert zich in de zorg om de niet-menselijke wereld om hem heen, de wereld die hem zijn brood moet verschaffen. Dat is echter maar één aspect van die zorg. De mens is genoodzaakt voor zichzelf te zorgen, maar hij slaagt daar niet in zolang hij alleen is. Elk individu heeft vrijwel voortdurend de zorg van anderen nodig. In die zin is de mens een sociaal dier. De zorg van anderen is onmisbaar. Men denke aan zorg als die van een ouder voor een kind, zorg van verwanten, buren en vrienden. Overigens heeft ook de verhouding tussen een vrager en een aanbieder op de markt een zorgkarakter, tenminste als men let op het effect en niet op het motief. Ook hier is sprake van zorg, zij het dat de motieven voor de zorg geheel of ten dele van andere aard zijn. De aanbieder voorziet immers in een behoefte van de vrager.

De zorg lijkt dus twee verschillende aspecten te kennen: de zorg omtrent de niet-menselijke wereld om ons heen en de zorg omtrent de medemens. Er is echter nog een derde aspect aan de zorg: die van de individuele mens voor zichzelf. De zorg van de mens voor zichzelf is nauw gerelateerd aan zijn zorg voor de

5 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986 (1927), § 41-42.

6 Genesis 3: 19.

niet-menselijke wereld en voor de medemens. Immers, als die verhoudingen niet goed zijn, gaat het hemzelf ook niet goed. Maar betekent dit ook dat, als die verhoudingen wel goed zijn, het *eo ipso* met hemzelf ook goed gaat? Neen. Omringd door overvloed en liefde kan het, zowel lichamelijk als geestelijk, toch bijzonder slecht met de individuele mens gaan.

Zonder zorg, zonder zich zorgen te maken, zonder zorgzaamheid kan de mens niet overleven, laat staan tot wasdom en bloei komen. Maar wie nu zou verwachten dat handeling, emotie en deugd ook feitelijk altijd in voldoende mate door en in de mens zijn gerealiseerd, komt bedrogen uit. De mens is genoodzaakt tot zorg, maar schiet daarin dikwijls tekort. Onzorgvuldigheid, zorgeloosheid, onachtzaamheid, nalatigheid, slordigheid, verwaarlozing en dergelijke zijn alledaagse verschijnselen. Soms ook zakt de mens zelfs door dit nulpunt heen en bezondigt hij zich aan actieve destructiviteit, ten aanzien van de niet-menselijke wereld om hem heen, ten aanzien van andere mensen, of ten aanzien van zichzelf.

3

Het grondgegeven van de noodzaak tot zorg komt ook tot uitdrukking in de aloude tegenstelling tussen cultuur en natuur. Deze tegenstelling is in de loop van de twintigste eeuw in onbruik geraakt, onder meer omdat ze werd geassocieerd met het kolonialisme en westers superioriteitsgevoel.[7] Hoe dat ook zij, in principe is ze daarmee niet verbonden. Ze verdient het in ere te worden hersteld, omdat ze iets wezenlijks zegt over de menselijke conditie.

Cultuur komt van het Latijnse *colere*, dat oorspronkelijk 'bewerken van de akker' betekende. Als de akker niet wordt bewerkt, valt er niets te oogsten. Het voedsel groeit niet vanzelf op de velden en in de gaarden, maar slechts door een intensieve en voortdurende menselijke inspanning. Ieder jaar moet worden gegierd, geploegd, geëgd, gezaaid, gesproeid en geoogst, anders

7 Alain Finkelkraut, *La Défaite de la Pensée*, Parijs 1987.

is er aan het eind van het seizoen te weinig voedsel om de winter door te komen. De akker is de oervorm en het beeld van de door de mens in bewerking genomen, beheerste natuur.

De noodzaak van het in bewerking nemen, bestaat niet alleen voor de niet-menselijke wereld om ons heen, maar evenzeer voor de menselijke natuur. Ook deze moet 'in cultuur gebracht' worden. Anders dan de andere dieren immers, die grotendeels kunnen varen op hun natuurlijke instincten, moet de mens het meeste aan- en afleren. Zijn natuurlijke instincten zijn rudimentair. Wat ontbreekt, moet worden aangevuld door opvoeding, waardoor een *cultura animi*, een *cultura mentis* wordt verworven.

4

Wat de tegenstelling cultuur versus natuur aanduidt, komt nog pregnanter tot uitdrukking in de idee dat het mensenleven kan worden samengevat als het scheppen van orde in de chaos. Deze laatste is van de twee wijzen van spreken de meest dichterlijke, de meest 'metafysische' en waarschijnlijk ook de meest omvattende wijze om het grondgegeven van de noodzaak van zorg onder woorden te brengen. Nu hebben dichterlijke spreekwijzen weliswaar een grote kracht en schoonheid, omdat ze kort en krachtig iets wezenlijks onder woorden brengen, maar ze hebben ook het nadeel dat hun kracht en schoonheid slechts oplichten voor hen die al doordrongen zijn van het wezenlijke waarover ze spreken. Alle anderen staan voor een raadsel.

De vraag is dus: wat betekent het precies, orde in de chaos scheppen? En waar staan de begrippen 'orde' en 'chaos' voor? Om met het laatste te beginnen: 'chaos' is een Grieks woord, dat staat voor de aanvankelijke staat van het universum, de ongevormde materie, de oneindige ruimte, maar ook voor de afgrond, de duisternis, de onderwereld, de dood. De chaos is de stof, het altijd aanwezige, het eeuwig blijvende.

Aan de stof moet vorm en gestalte worden gegeven met het oog op het leven. Zonder vormende activiteit is overleven van de mens niet mogelijk, laat staan het goede leven. Dan resteert

slechts de dood, de duisternis, de afgrond. Dan keert hij tot stof terug. Dit vormen is ordenen. 'Orde' slaat dus op het beoogde resultaat van de vormgevende, leven stichtende en behoudende activiteit.

Wat dient daaronder te worden verstaan? Een eenvoudig voorbeeld is het op orde houden van een huis. Als geleefd wordt in dat huis – ja, zelfs als het leegstaat – gaat dit niet vanzelf. Het op orde houden vereist de permanente of in ieder geval periodieke inspanning van opruimen en schoonmaken. Maar dat is niet alles. Het huis en de goederen die erin staan moeten met een zekere zorg en voorzichtigheid worden behandeld, anders worden ze vies, verslijten ze snel of gaan ze stuk. Onderhoud is noodzakelijk. Soms moeten zaken worden gerepareerd of vervangen. Bij dit alles hebben we wel enige speling: 'voldoende' is iets geheel anders dan 'perfect'. Maar we zijn genoodzaakt ons aan een zeker minimum te houden in dezen, anders verandert het huis vrij snel in een vuilnisbelt en een bouwval, waarin niet te leven valt.

Of neem een tuin. Met enige regelmaat moet het gras worden gemaaid, moeten de bladeren worden bijeengeharkt, de planten worden bijgeknipt en het onkruid gewied, anders eist de natuur al rap weer voor zich op wat door het werk van de mens was ingetoomd. Ook hier bestaat de nodige speling: sommige mensen houden van een 'Engelse' tuin. Maar de wanorde die in zo'n tuin bestaat, is bewust toegelaten of zelfs geschapen door de mens en ingeperkt binnen duidelijke, door hem gestelde grenzen. Niemand kan toelaten dat zijn 'Engelse' tuin doorloopt tot in zijn woonkamer en zijn huis volledig overwoekert.

In de gegeven voorbeelden komt een wezenlijk element van de menselijke conditie naar voren, namelijk de noodzaak te waken voor, zich te verzetten tegen en zijn wil op te leggen aan de buitenmenselijke wereld om ons heen, omdat die niet gewillig de wensen en behoeftes van de mens dient, maar alleen gedwongen. Alles wat door mensenhanden is aangelegd of gemaakt, moet onderhouden, bewerkt, beschermd worden, anders slijt het, raakt het defect, takelt het af, wordt het overwoekerd of valt het uiteen. De natuur eist dan onverbiddelijk weer voor zich op

wat door de mens in cultuur was gebracht. De orde die door de mens was aangebracht, lost op in chaos.

5

De noodzaak van orde scheppen, van in cultuur brengen, heeft betrekking op meer dan alleen de buitenmenselijke natuur, het materiële substraat van het leven. Die noodzaak bestaat ook ten aanzien van de mens zelf. Om te beginnen de individuele mens. Elk mens is, naar geest en lichaam, een wezen dat meer nog dan een huis en een akker 'onderhoud' en 'bewerking' behoeft. Van een huis en een akker die niet onderhouden en bewerkt worden, blijft nog lange tijd een restant over, van een mens niets. Zonder die zorg kan hij niet bestaan. Daarbij gaat het om zorg voor het lichaam, maar ook om zorg voor de ziel.[8]

Het lichaam heeft voortdurende zorg nodig: het moet dagelijks voorzien worden van eten en drinken, niet te veel, niet te weinig en met voldoende voedingsstoffen. Het moet voldoende

8 De term 'ziel' is niet meer in zwang en wordt alleen nog in kerkelijke kring gebruikt. Daarbuiten gebruikt men de termen 'geest' en, vooral in de wetenschap, 'bewustzijn'. De achtergrond hiervan is waarschijnlijk dat de term 'ziel' traditioneel verbonden was met het idee van onsterfelijkheid. Hij is daar echter niet principieel mee verbonden. Bovendien is 'ziel' rijker dan 'geest' en 'bewustzijn': anders dan deze verwijst 'ziel' ook naar de emoties en begeertes. Het dichtst in de buurt komt 'psyche', maar ook deze term heeft, in het moderne taalgebruik, een intellectualistische connotatie. Een ander punt is dat het onderscheid tussen lichaam enerzijds en ziel/geest/bewustzijn anderzijds door sommigen wordt bekritiseerd als 'Cartesiaans dualisme'. Het gebruik van het onderscheid impliceert echter geenszins een Cartesiaanse visie op de relatie tussen lichaam en ziel/geest/bewustzijn. Descartes beschouwde de twee, zoals bekend, als vrijwel geheel gescheiden entiteiten. Een dergelijke visie is niet meer vol te houden. Daar staat tegenover dat het een verarming is volstrekt niet meer van ziel/geest/bewustzijn te willen spreken, of deze te reduceren tot een epifenomeen, zonder enige zelfstandige betekenis.

rust hebben, maar ook behoorlijk veel beweging. En het moet regelmatig schoongemaakt worden. Van tal van dingen moeten we ons onthouden, van andere kunnen we slechts met mate gebruik maken, om niet ziek te worden of anderszins gevaar te lopen. Drugs en alcohol zijn daarvan slechts de meest voor de hand liggende voorbeelden.

Dit alles is ingegeven door de zorg om lichamelijke gezondheid en kracht, zonder welke het leven een lijdensweg wordt, de wereld van de mens ineenschrompelt en hij plotseling omringd is door tal van onneembare obstakels. Een trap beklimmen kan een beproeving worden, uit een stoel opstaan een bezoeking. Lichamelijke gezondheid en kracht zijn geen vanzelfsprekendheden, geen zaken die als gegeven kunnen worden beschouwd, zoals de zon die elke ochtend weer opgaat. Wie zich hiervan geen rekenschap geeft, krijgt vroeg of laat de rekening gepresenteerd. Hij zinkt, eerder dan onvermijdelijk is, weg in de chaos: machteloosheid, pijn, ziekte, dood.

Ook de menselijke ziel behoeft ‘onderhoud’ en ‘bewerking’, met het oog op wat met Plato ‘orde in de ziel’ zou kunnen worden genoemd: de psychische gezondheid. Ook deze is geen onaantastbaar, natuurlijk gegeven, waar we zonder meer van uit kunnen gaan. Ze dient bevochten, bewaakt, beschermd en behouden te worden. Orde in de ziel moet worden veroverd op de krachten van de chaos in de ziel.

Het is onmogelijk exact aan te geven wat de orde in de ziel bevordert en wat haar te gronde richt; daarvoor is ze een te complex en ongrijpbaar fenomeen en zijn de verschillen tussen mensen te groot. Maar een aantal wezenlijke factoren kunnen wel worden opgesomd. Belangrijk zijn bijvoorbeeld een zekere innerlijke ascese als ook aandacht, respect en liefde.

Een zekere mate van soevereiniteit over de begeertes is een onmisbare voorwaarde voor orde in de ziel. Voor wie beheerst wordt door de begeerte naar eer en status, naar bezit, naar macht, maar ook naar liefde en aandacht en naar wat er aan begeertes nog meer schuilt in de krochten van de ziel, bestaat het leven uit een voortdurend gejaagd streven naar meer en meer en een angstige zorg om weer te verliezen wat men heeft ver-

worven, waardoor de innerlijke rust en harmonie te gronde worden gericht. Hoe meer begeertes, des te meer meesters, en veel van die meesters zijn krankzinnig en wild.[9] Innerlijke ascese is noodzakelijk, maar niet vanzelfsprekend. Zij is het resultaat van een 'bewerking' van de ziel, van een ordenende inspanning, gericht op het meester worden over de begeertes.

Daarnaast zijn aandacht, respect, zorg, liefde vanuit onze naaste omgeving *conditio sine qua non* voor het geluk en de innerlijke gezondheid van verreweg de meesten van ons. Wie is opgegroeid in een liefdeloos gezin moet door het leven met een beurse ziel, die het hem vaak ook later in het leven minder makkelijk maakt passend en goed te handelen in allerlei omstandigheden, in de omgang met anderen en met zichzelf. Een tirannieke chef, vijandige of laatdunkende collega's, het besef dat anderen in de groep je liever kwijt dan rijk zijn, laten vrijwel niemand koud. Integendeel: ze zijn een beproefd recept voor psychische problemen, die een blijvende schade aan de ziel kunnen aanrichten en dus niet altijd zijn te verhelpen door een verandering van omgeving. De bejaarde die eenzaam zijn laatste dagen slijt in het bejaardentehuis, omgeven door professionele, maar zakelijke verzorgsters en wachtend op het volgende bezoek van de kinderen, die ver weg wonen en het te druk hebben om vaker naar vader of moeder te gaan, loopt een flinke kans zijn levenslust te verliezen en te vervallen tot somberheid, wensend dat er snel een einde aan zijn leven komt.

6

Dit gegeven brengt ons van de individuele mens op de mens temidden-van-anderen, van de mens in het enkelvoud op de mens in het meervoud. De mens is geen *Einzelgänger*, maar een roedeldier, een *animal sociale*. Het gaat hem niet goed, tenzij hij samenleeft met andere mensen. Sterker nog, hij kan zonder samen te leven zelfs niet overleven. Nemen we nu dit gezamenlijke leven in ogenschouw, dan constateren we dat ook daarop indringend

9 Plato, *Politeia*, 329c.

licht wordt geworpen door het te bezien als uit de chaos geschapen orde. Het gezamenlijke leven behoort net als eten en drinken tot de basisbehoeften van de mens, maar net als eten en drinken is het niet vanzelfsprekend aanwezig als onaantastbaar gegeven. Het is het resultaat van inspanning en arbeid en kan slechts voortbestaan zolang deze geleverd worden. Gebeurt dat niet dan desintegreert het gezamenlijke leven, dan valt de onderlinge band uiteen. Het is orde die geschapen is in de chaos, vorm die gegeven is aan de materie. Vermindert die ordenende, vormende activiteit, of stopt ze, dan desintegreert de orde, dan gaat de vorm verloren.

Neem bijvoorbeeld een sportvereniging. Deze bestaat omdat ooit mensen zich hebben ingespannen om haar op te richten. Vergt de oprichting van een sportvereniging het een en ander, voor de instandhouding en bloei ervan geldt dat in nog grotere mate: het brengt erg veel werk met zich op allerlei terreinen. Als er geen of onvoldoende mensen zijn die dat werk op een goede wijze doen, kan de vereniging niet blijven voortbestaan op het bestaande niveau en zal zij haar activiteiten moeten verminderen of zelfs helemaal moeten stopzetten. Sportverenigingen bestaan en bloeien bij de gratie van actieve leden, die zich voor hun club inzetten. Nu is, hoewel het belang ervan zeker niet mag worden onderschat, het voortbestaan van een sportvereniging natuurlijk niet van levensbelang. Maar wat hier is uiteengezet aan de hand van dit voorbeeld, geldt ook voor andere, fundamentelere vormen van samenwerking tussen mensen.

Neem bijvoorbeeld het gezin. Deze vorm van samenleven is van het grootste gewicht voor het leven van de mens. Het gezin waarin de mens opgroeit, vormt hem in grote mate. En als hij zelf een gezin sticht, komt daar nog een tweede gezin bij, waardoor zijn leven geheel bepaald wordt. Hebben de leden van een gezin onvoldoende gemeenschapszin en saamhorigheid, hebben ze weinig of niets voor elkaar over en geen belangstelling voor elkaar, dan verkommert en verbrokkelt het gezin en valt het, niettegenstaande de onderlinge biologische band, uiteen in van elkaar vervreemde individuen. De consequenties daarvan voor het individu zijn desastreus.

Een ander voorbeeld is de staat. Deze is normaliter veel minder merkbaar aanwezig in een mensenleven dan het gezin, maar is op de achtergrond van wezenlijke betekenis, eerst en vooral omdat hij de veiligheid en bescherming dient te bieden, op basis waarvan de mens überhaupt pas activiteiten kan ontplooien. Van welk belang dit is, blijkt pas als de staat daarin tekortschiet en daarom lijkt het, bij een goed functionerende staat, alsof hij van gering gewicht is voor het leven. De schijn bedriegt.

En geen enkele staat kan blijven voortbestaan als niet ten minste een aantal van zijn burgers of onderdanen zich inzetten voor zijn behoud. Zelfs een tirannie steunt op de activiteiten en inspanningen die sommigen zich getroosten om de tiran in het zadel te houden. Dit geldt *a fortiori* voor een vrije staat. Hebben de burgers van een staat niets over voor die staat, hebben ze niet het idee dat zij zelf de staat vormen, maar dat de staat een dwangapparaat is dat buiten en boven hen staat, dan zullen ze de staat zo veel mogelijk boycotten en zich aan zijn regels zo min mogelijk gelegen laten liggen. Wat dan resulteert is of anarchie of een slavenhuis, maar geen *res publica*. Die vereist dat vele, zo niet alle burgers bereid zijn zich, zo nodig, voor het gemene goed in te zetten.[10]

7

Hiermee is de tegenstelling tussen orde en chaos voorlopig voldoende omschreven. We hebben nu in grote lijnen een idee van de noodzaak tot ordening en wat deze impliceert. In latere hoofdstukken worden deze noties verder uitgewerkt. Laten we nu eerst eens onze gedachten laten gaan over de vraag wat maakt dat ordening ook daadwerkelijk plaatsvindt. Het staat immers wel vast dat dat niet altijd en overal gebeurt.

Wat maakt dat de mens zijn huis en tuin op orde houdt? Wat dat hij zijn land bewerkt? Wat dat hij zijn lichamelijke en psy-

10 De voornaamste these van Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (1835-40). Zie hoofdstuk 23.

chische gezondheid in de gaten houdt? Wat dat hij de gemeenschappen in stand houdt waarin hij samenleeft met anderen? Daartoe zijn twee dingen nodig. Hij moet het *kunnen*. Hij moet de vermogens hebben die in staat stellen orde te scheppen. Kunnen alleen is echter niet voldoende. Hij moet ook orde *willen* scheppen. Hij moet de wil hebben zijn vermogens aan te wenden in dienst van de ordening. Waar die wil ontbreekt wordt niets tot stand gebracht, maar waar ze aanwezig is en het kunnen ontbreekt, gebeurt evenmin iets.

Het onderscheid tussen kunnen en willen is analytisch helder en eenduidig, onmisbaar en courant. Maar het menselijk handelen veronderstelt tegelijkertijd zowel kunnen als willen en het is dan ook vaak niet zonder meer duidelijk wat in dat handelen debet is aan kunnen en wat aan willen. En dat geldt ook wanneer iets wordt nagelaten, wanneer er niet wordt gehandeld.

Bijvoorbeeld: de tuin wordt niet op orde gehouden. De vraag wat daarvan de oorzaak is, niet-kunnen of niet-willen, is lang niet altijd gemakkelijk te beantwoorden. Kon betrokkene het niet of wilde hij het niet? Bovendien beïnvloeden willen en kunnen elkaar. Waar een wil is, is vaak ook een weg. En andersom: kunnen draagt bij tot willen. Wie goed kan schaken, wil ook wel schaken; wie het niet of slecht kan, wil het vaak ook niet. In veel gevallen is dan ook de vraag: wat was er nu eerst, wat is oorspronkelijker, kunnen of willen? Aan welk van beide ligt het dat iets gelukt of mislukt is? Daarop is vaak geen antwoord mogelijk.

Niet alleen is het onderscheid tussen kunnen en willen in de praktijk dikwijls moeilijk te maken, ook de noties van kunnen en willen zelf zijn bij nader inzien complexer dan ze op het eerste gezicht ogen.

8

Eerst het kunnen. Dit is een samenstel van weten hoe iets werkt of gedaan moet worden en de vaardigheid het gekende ook uit te voeren of tot stand te brengen. Kunnen heeft dus een kennisaspect en een vaardigheidsaspect. Aangezien we niet worden

geboren met de kennis en de vaardigheid om orde in de chaos te scheppen, rijst de vraag hoe het kunnen wordt verkregen, in stand gehouden en vermeerderd. Door persoonlijke ervaring, *trial and error*? Door zelf uit te proberen of en hoe iets werkt of gedaan moet worden? Slechts voor een zeer klein deel. Voor het grootste deel verwerven we ons kunnen door het van anderen, vaak oudere mensen van een eerdere generatie, te leren en na te doen. Maar hoe hebben deze mensen hun kunnen geleerd, dat ze aan ons doorgeven? Van de generatie voor hen. En die op haar beurt weer van de generatie daarvoor, enzovoorts. Iedere generatie voegt wel weer nieuwe dingen toe – uitvindingen, ontdekkingen en vondsten op allerlei terrein – maar dankt toch altijd het grootste deel van haar kunnen aan haar voorgangers.

Ons kunnen is dus in hoge mate afhankelijk van wat de generaties voor ons tot stand hebben gebracht, hebben achtergelaten en hebben doorgegeven. En zo is ook het kunnen van onze nazaten sterk afhankelijk van wat wij aan hen doorgeven. Het erfgenaam-zijn van de mens is, waar het zijn kunnen betreft, de voornaamste bepaling van zijn wezen. Ons kunnen en dat van hen die na ons komen, is grotendeels *patrimonium*: erfgoed.[11] Iedere generatie die dit erfgoed niet goed beheert, maar verwaarloost en te grabbel gooit, schaadt haar kinderen en kindskinderen, want ze reduceert hun kunnen en verzwaart daardoor hun taak orde in de chaos te scheppen. Ze worden immers gedwongen wielen die ooit al eens uitgevonden waren, weer opnieuw uit te vinden.

11 Niet alleen qua kennis zijn we erfgenamen, maar ook bijvoorbeeld qua materiële rijkdom. Niet alleen wie huizen, land, sieraden of effecten erft, is de begunstigde van zijn voorzaten, maar iedereen, zij het niet iedereen in dezelfde mate. We gebruiken wegen die zij hebben aangelegd, bewonen huizen die zij hebben gebouwd, bevaren havens en kanalen die zij hebben aangelegd, enzovoorts. Hadden zij die dingen niet achtergelaten, dan hadden wij nu minder gehad en was onze uitgangspositie slechter geweest. In dit opzicht is de uitgangspositie van iemand die in het Westen wordt geboren niet te vergelijken met die van bijvoorbeeld een Afrikaan.

Neem bijvoorbeeld het intellectuele aspect van het kunnen: het kennen. Weten hoe de wereld in elkaar zit en weten wat te doen, is geen aangeboren kennis. Evenmin is het denkbaar dat we deze kennis verwerven louter en alleen op grond van de eigen ervaringen. Het overgrote deel van onze kennis hebben we te danken aan de overdracht van kennis. Dat gold al voor de oermens en geldt voor ons in veel aanzienlijker mate. Zonder deze overdracht zouden we in het duister tasten omtrent de aard van wat er is en dus geen benul hebben van wat te doen. De wereld zou voor ons een chaos zijn. Als een generatie verzuimt bepaalde kennis door te geven aan de volgende, is die kennis niet langer paraat en kan zij dus niet meer gebruikt worden. Als het achterhaalde kennis is of onnutte, is dat niet zo erg. Maar stel dat op een zeker moment bijvoorbeeld de wiskunde niet meer wordt onderwezen, wat zouden de consequenties daarvan zijn? We zouden – althans de minderheid die dit zou overleven – binnen enkele decennia terugvallen in de levenswijze van het stenen tijdperk.

9

Dan het willen. Wat betekent het iets te willen, wat betekent het iets niet te willen? Is willen equivalent aan begeren, wensen, verlangen? Het alledaagse taalgebruik lijkt daarop wel te wijzen. Wie zegt dat hij een kop koffie wil, kan hetzelfde uitdrukken in termen van wensen, begeren, verlangen. Niettemin is er veel voor te zeggen een onderscheid te maken. Iets begeren is iets passiefs; het is een hartstocht, een *pathos*. Begeertes zijn voorstellingen in de geest, dromen, geen daden. Vaak blijft het daar ook bij. Soms echter niet. Dan wordt actie ondernomen om de begeerte te realiseren. Dan gebeurt er iets. Op dat moment spreken we niet meer over een begeerte, maar over de wil. We zeggen ‘Waar een wil is, is een weg’, niet ‘Waar een begeerte is, is een weg’. Geeft dat niet aan dat ‘wil’ meer is dan ‘begeerte’? Het begrip ‘wil’ verwijst kennelijk ook naar de inzet, de kracht die nodig is om de begeerte te verwerkelijken.

Dit spoort goed met het hierboven gestelde, dat orde in de

chaos scheppen niet alleen kunnen maar ook willen vereist. Wensen, begeren, verlangen dat huis en tuin op orde worden gehouden en dat het land wordt bewerkt, is niet voldoende. Daar moet bij komen de wil om de orde daadwerkelijk te realiseren, die blijkt uit het feit dat men aan de slag gaat. De wil is, naast de rede en de begeerte, een apart beginsel, een aparte oorzaak van de activiteit. Het is de kracht in de ziel die ons daadwerkelijk aan het werk zet om wat begeerd wordt te verwerkelijken. Om de problematiek die hier aan de orde is – orde in de chaos *willen* scheppen – goed te begrijpen, moeten we de wil opvatten als de resultante van een begeerte en een activerende kracht.

Hoe is het, zo gezien, gesteld met ons willen? Willen we altijd orde in de chaos te scheppen? Het antwoord op deze vraag is zonder twijfel: neen. Aan de zorg voor de niet-menselijke omgeving van de mens, maar ook aan de zorg voor zijn eigen lichaam en ziel, en de zorg voor elkaar ontbreekt nogal eens wat, ook wanneer het kunnen er wel is. Men kan het dan wel, maar wil het niet. De oorzaak van het falen, van het tekortschieten is niet onmacht, maar het ontbreken van de wil orde in de chaos te scheppen.

Van dit niet willen bestaan diverse soorten. In de eerste plaats kan het een willen-dat-niet zijn, een begeerte dus om chaos te stichten, te vernietigen en kapot te maken; wat Freud 'doodsdrift' noemde. Socrates' idee dat geen mens willens en wetens het kwade, de destructie, het Niets begeert, oogt, zeker na Hitler, naïef.[12] De mens is wel degelijk in staat tot het satanische.[13] De wil die het Niets, die de destructie begeert, noemen we de kwade wil.

Dikwijls echter is het niet orde in de chaos willen scheppen iets anders. Het is vaak de afwezigheid van de wil, een soort nul-

12 Tenzij men Socrates' dictum uitlegt als zuiver formeel: wat Hitler deed was in zijn ogen het goede.

13 Vgl. Augustinus, *Confessiones*, III.9: zijn bekentenis als jongen een perenboom te hebben geplunderd, alleen maar om het plezier iets te doen wat niet mocht. Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral* (1887), Zweite Abhandlung: 'Zien lijden doet goed, doen lijden doet nog meer goed.'

punt. Deze kan voortkomen ofwel uit een gebrek aan besef, ofwel uit onverschilligheid. De wil is hier in zekere zin afwezig. Het is een wil die niets wil. En dat is iets volstrekt anders dan de wil die het Niets wil.

Ten slotte kan het niet orde in de chaos willen scheppen ook nog ontspruiten aan het iets anders liever willen. We spreken dan over wilszwakte. 'Als ik zou kunnen, zou ik verstandiger zijn. Maar een vreemde kracht trekt me tegen mijn wil aan. De begeerte raadt me het een en het verstand het ander. Ik zie het betere en keur het goed, maar doe het slechtere.'[14]

Een paar voorbeelden. Neem de zorg voor het milieu. Deze ligt ook in het geen blikjes, plastic en ander slecht afbreekbaar materiaal weggooien op straat of in de berm. Niemand kan zeggen dat hij dit niet kan. Toch ligt overal van dit soort afval. Aangezien het geen kwestie is van niet-kunnen, moet het ontspruiten aan een niet-willen-zorgen voor het milieu. Wat zit daarachter? Hoe moet dit worden verklaard? Komt het voort uit een doelbewuste wens, willens en wetens en met satanisch genoegen het milieu te vervuilen? Soms. Maar in vele gevallen hebben degenen die afval op straat of in de berm gooien geen besef van wat ze doen. Ze staan er gewoon niet bij stil. In andere gevallen is dat besef er wel, maar kan het de dader niets schelen. Het laat hem koud, hij is ongeïnteresseerd. Of hij kan geen weerstand bieden aan de verleiding om zijn afval op straat of in de berm te gooien, omdat het veel gemakkelijker is dan het mee naar huis te nemen en het daar in de ervoor bestemde afvalbak te deponeren.

Hetzelfde geldt, *mutatis mutandis*, voor de zorg voor het lichaam. Voldoende lichaamsbeweging, gezond eten en niet-roken zijn belangrijke bouwstenen van die zorg. In een land als Nederland verkeert niemand in zodanige omstandigheden dat hij zich niet aan deze leefregels zou kunnen houden. Niettemin doet een groot gedeelte van de Nederlanders niet of nauwelijks aan sport, eten velen te vet en te veel, en wordt er volop gerookt. Hoe is dat mogelijk? Zijn deze mensen er willens en wetens op

14 Ovidius, *Metamorphoses*, VII.18-21.

uit hun lichamelijke gezondheid te gronde te richten? In een enkel geval. Maar vaker is het zo dat men te weinig besef heeft van het gevaar dat men loopt, of dat men onverschillig is. Of men beseft het wel en neemt zich steeds weer voor het goed te doen, maar als puntje bij paaltje komt, ontbreekt de zin om te gaan sporten, ziet de hamburger er toch te lekker uit om hem te laten staan, en fluistert men zichzelf toe dat één sigaret toch geen kwaad kan.

Met betrekking tot de zorg voor de ziel en de zorg voor anderen is het al niet anders.

10

Welke consequenties heeft dit alles? Willen en kunnen zijn de instrumenten waarmee de mens orde uit de chaos houwt, maar hij beschikt niet van nature, bij zijn geboorte, al over deze instrumenten. Het kunnen ontbreekt vrijwel volledig en het willen is vaak verkeerd gericht, d.w.z. niet gericht op het creëren van orde. Hoe worden deze deficiënties gerepareerd?

Door de samenleving en de daarin aanwezige sociale verbanden, de staat incluis. (Althans wanneer ze goedaardig zijn. Want in ontaarde vorm kunnen ze evengoed chaos stichten als orde; denk bijvoorbeeld aan de georganiseerde misdaad.) Deze hebben één of meer van de volgende drie analytisch te onderscheiden functies met het oog op de verwerving van kunnen en willen. In de eerste plaats een opvoedende functie.

Voor de verwerving van het kunnen en het aankweken van een vast, goed gericht willen – de goede wil – is de mens eerst en vooral aangewezen op opvoeding. Opvoeding is dus cruciaal in het scheppen van orde in de chaos. Orde – cultuur, beschaving – is zonder opvoeding ondenkbaar. Die opvoeding heeft twee verschillende aspecten. Ten eerste dient kundigheid – kennis en vaardigheden – overgedragen te worden. Daarnaast is echter ook een morele opvoeding noodzakelijk. Het kind dient moreel gevormd te worden.[15] Deze tweezijdige opvoeding vindt plaats

15 Werner Jäger, *Paideia*, Berlijn 1989 (1933-47).

en kan niet anders dan plaatsvinden in sociale verbanden. Denk aan het gezin, de school en de kerk. Natuurlijk vindt overal waar mensen bij elkaar zijn opvoeding (beïnvloeding) plaats. Lang niet altijd is dit een goede opvoeding. Soms is het resultaat dat kunnen en willen in het product van de opvoeding volstrekt ontbreken. Sociale verbanden zijn dus niet per definitie gunstig voor de opvoeding. Integendeel. Veel vragen rijzen hier derhalve. We moeten ons met name afvragen welke sociale verbanden orde in de chaos scheppen, hoe deze het beste georganiseerd kunnen worden, wat ze dienen over te dragen qua kennis, vaardigheden en moraal en hoe dat dient te geschieden.

De tweede functie van de samenleving en de daarin aanwezige sociale verbanden heeft betrekking op de verwerving van het kunnen. Dit ontspruit namelijk niet alleen aan de overdracht van generatie op generatie door opvoeding. Het kunnen is daarnaast ook een product van de samenwerking en arbeidsdeling die in en door de samenleving gestalte krijgen. Wie geen deel uitmaakt van een samenleving moet, zoals Robinson Crusoe, alles zelf kunnen. De mens kan in zijn eentje echter maar weinig. Zijn fysieke en intellectuele mogelijkheden zijn beperkt. Samenwerking en arbeidsdeling verruimen die mogelijkheden exponentieel, niet alleen voor het collectief, maar óók voor het individu. Verreweg de meeste dingen die we als mens kunnen, kunnen we omdat we gebruik kunnen maken van het kunnen van anderen. Dit kunnen van anderen is meestal een kunnen dat wij zelf niet bezitten. Wij kunnen bijvoorbeeld het vliegtuig nemen, omdat er anderen zijn die het kunnen bouwen en weer anderen die het kunnen besturen. De meesten van ons kunnen die dingen niet. Het is dankzij het feit dat anderen het wel kunnen, dat wij de wereld over kunnen vliegen. Dit in elkaar grijpen van het verschillende kunnen van verschillende mensen is, zoals gezegd, alleen mogelijk bij samenwerking en arbeidsdeling. De vraag rijst dan hoe deze zo goed mogelijk tot stand komen? Welke rol speelt de staat? Wat is de betekenis van de markt? En wat is de invloed van de diverse sociale verbanden in de samenleving?

De derde functie van de samenleving en de daarin aanwezi-

ge sociale verbanden, ten slotte, heeft betrekking op de omgang met de verkeerd gerichte wil. Morele opvoeding, met het oog op de wasdom van de goede wil, zal nimmer volledig slagen. De mens is uit te krom hout gesneden, om hem ooit volledig recht te maken. De verkeerd gerichte wil zal altijd deel blijven uitmaken van onze wereld. We kunnen hem echter niet de vrije loop laten. Hij heeft immers een verwoestende uitwerking op die wereld. Daarom moet hij, waar de morele opvoeding kennelijk niet volstaat, door de samenleving en de daarin aanwezige sociale verbanden worden ingetoomd door controlemechanismen – vooraf – en straffen – achteraf. Ook hier rijzen weer de nodige vragen. Hoe dient dat te gebeuren? Welke rol dient de staat te spelen? Hoe voorkomen we ontaarding? Immers, degenen die controleren en straffen zijn zelf ook uit krom hout gesneden...

HOOFDSTUK 3

Tolerantie en pseudo-tolerantie

1

Het traditionele ethische denken langs de lijnen van deugd en ondeugd is goeddeels uit de gratie geraakt. Hoewel er de laatste jaren een oplevende belangstelling is voor het thema normen en waarden, blijft ze over het algemeen erg aan de oppervlakte. Dieper gravende beschouwingen over het thema zijn mondjesmaat en wat er is, toont weinig kennis van en begrip voor de traditie. A priori staat voor de auteurs meestal vast dat vroegere opvattingen achterhaald zijn en we op zoek moeten naar een nieuwe, hedendaagse visie op goed en kwaad.

Er is echter één traditionele deugd die aan de vergetelheid heeft weten te ontkomen en door iedereen wordt omarmd: de tolerantie. Wat daarvan de oorzaken zijn is niet helemaal duidelijk. Zou het komen doordat men denkt dat tolerantie geen traditionele, maar een moderne, recentelijk ontdekte deugd is? Hoe dat ook zij, het feit dat de tolerantie door velen wordt gezien als een groot goed, maakt het de moeite waard deze deugd eens wat nader te analyseren. Wat is eigenlijk die tolerantie waar we het altijd over hebben? En hoe belangrijk is het tolerant te zijn? Is tolerantie bij nadere beschouwing wel een deugd? Of is het veeleer een ondeugd? En is ze een belangrijke (on)deugd of een ondergeschikte?

2

Tolerantie is wat nog niet zo lang geleden, in een begrippenapparaat daterend uit de Oudheid en de Middeleeuwen, werd aangeduid als toegeeflijkheid, zachtmoedigheid, clementie,

goedertierenheid, lankmoedigheid en geduld.[1] Geduld bijvoorbeeld is het vermogen te dulden. En dulden is synoniem met tolereren. Geduld is dan ook hetzelfde als tolerantie. Tolerantie is niets anders dan geduld.

Om de een of andere reden zijn die oude begrippen echter in onbruik geraakt en spreken we tegenwoordig vrijwel uitsluitend over tolerantie. Dat is jammer want het verdonkeremaant dat men zich ook vroeger veel en diep bezon op dit onderwerp, zij het onder andere benamingen. Als gevolg daarvan ontzeggen we onszelf de mogelijkheid te leren van hen die vóór ons de levensreis hebben afgelegd en zijn we in de verleiding wat op hen neer te kijken, vanuit het idee dat men toen nog niet wist wat tolerantie was. Dat zijn kostbare fouten die beter vermeden kunnen worden. Over tolerantie kan alleen vruchtbaar worden gereflecteerd als men daarbij betrekt wat ooit werd gedacht over toegeeflijkheid, zachtmoedigheid, clementie, goedertierenheid, lankmoedigheid en geduld.

Tolerantie is afgeleid van het Latijnse werkwoord *tolerare* dat 'verdragen, verduren, uithouden' betekent. Iemand is tolerant als hij iemand of iets verdraagt, verduurt, uithoudt. Dit veronderstelt een gevoel van afkeuring, van bezwaar.[2] Van tolerantie is dus geen sprake als iemand of iets wordt toegelaten, wordt geaccepteerd, uit onverschilligheid of goedkeuring. In die omstandigheden kan niet worden gesproken van verdragen, verduren, of uithouden. Het gevoel van afkeuring, van bezwaar is een essentieel element van tolerantie.

Daar komen echter nog twee elementen bij. Ten eerste: als iemand of iets wordt afgekeurd, maar men is niet bij machte aan de situatie iets te veranderen, kan ook niet worden gesproken

1 Jacqueline de Romilly, *La Douceur dans la Pensée Grecque*, Parijs 1979; Romano Guardini, *Tugenden*, Mainz en Paderborn 1987; Dietrich von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, St. Ottilien 1988.

2 Vgl. Preston King, *Toleration*, Londen en Portland, Or., 2e ed., 1998, p. 21 en *passim*; Rainer Forst (red.), *Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt am Main en New York 2000, p. 9 en *passim*.

van verdragen, verduren, uithouden. Onder die omstandigheden is het veel gepaster te spreken van berusten, van het zich er bij neerleggen.

Ten tweede kan het verdragen, verduren, uithouden van wat wordt afgekeurd om redenen van eigenbelang evenmin worden beschouwd als tolerantie. Daarbij kan worden gedacht aan situaties die op de een of andere wijze bedreigend zijn voor onszelf, onze naasten en degenen die we, persoonlijk of ambtshalve, onder onze hoede hebben. Dit speelt wanneer iets wordt toegelaten omdat men fysiek wordt bedreigd bijvoorbeeld, of omdat men vreest zijn goede naam te verliezen, of omdat men bang is zijn economische belangen te schaden.

Eventueel zou men fysieke bedreiging nog kunnen rekenen tot de eerder genoemde categorie van gevallen dat men niet bij machte is iets aan de situatie te veranderen, hoewel fysieke bedreigingen vaak ook kunnen worden weerstaan, zodat strikt genomen niet van overmacht sprake is. Hoe dit ook zij, het staat in ieder geval buiten kijf dat in alle gevallen waarin overmacht dan wel eigenbelang het motief is om te verduren, geen sprake is van tolerantie.

Tolerantie is derhalve het verduren van wie of wat afgekeurd wordt, wanneer men bij machte is aan de situatie iets te veranderen én eigenbelang niet de drijfveer is.

3

De laatstgenoemde bepaling is slechts een negatieve: er mag geen sprake zijn van eigenbelang. Welk motief veronderstelt tolerantie dan wel? Welke reden om te verduren is kenmerkend voor tolerantie? Me dunkt dat tolerantie voortkomt ofwel uit eerbied ofwel uit liefde en genegenheid.

De eerbied, het respect, het ontzag voor iets wat als heilig of althans van grote innerlijke waarde wordt gevoeld, roept tolerantie op. Tolerantie komt dan voort uit het gevoel dat men voor iets hogers staat, waarvoor de eigen voorkeuren en beginselen moeten wijken.

Het meest voor de hand liggende voorbeeld hiervan is de

mens zelf. Wanneer men het gevoel heeft dat een mens gerespecteerd dient te worden, dat die mens eerbied verschuldigd is, zal men hem om deze reden vaak zijn gang laten gaan, ook al keuren we zijn doen en laten af en zouden we in staat zijn hem tegen te houden. Dan is er sprake van tolerantie. Andere voorbeelden van grootheden waaraan naar het oordeel van velen eerbied verschuldigd is, zijn de familieband, een publiek en kerkelijk ambt en wat dies meer zij. Men kan het gedrag van een familielid tolereren uit eerbied voor de familieband. En evenzo kan men het handelen van een ambtsdrager tolereren uit eerbied voor zijn ambt.

Tolerantie kan ook ontspruiten aan liefde en genegenheid. We zijn geneigd van personen van wie we houden of die we zeer toegenegen zijn veel meer door de vingers te zien dan van personen tegenover wie we onverschillig staan of vijandig. (Dat verklaart ook waarom we zoveel meer van onszelf tolereren dan van de meeste andere mensen.)

Tolerantie is dus het verduren van wie of wat afgekeurd wordt, wanneer men bij machte is aan de situatie iets te veranderen én eerbied dan wel liefde en genegenheid de drijfveer is. Is er geen sprake van afkeuring, of is men niet bij machte iets aan de situatie te veranderen, of zijn eerbied of liefde niet de drijfveer, dan hebben we te maken met een vorm van pseudo-tolerantie, namelijk ofwel met onverschilligheid, ofwel met berusting, ofwel met eigenbelang.

4

Onverschilligheid kenmerkt zich door het ontbreken van gevoelens van afkeuring of goedkeuring. Wie ergens onverschillig tegenover staat maakt het niet uit wat er geschiedt. Het maakt voor hem geen verschil. De onverschillige oogt op het eerste gezicht tolerant, omdat hij van alles accepteert, maar in feite zijn we hier in een geheel andere morele wereld.

Tolerantie wordt gevraagd van mensen met uitgesproken normatieve opvattingen. Het klassieke voorbeeld van de omstandigheden waarin tolerantie wordt gevraagd zijn de godsdienst-

twisten tussen protestanten en katholieken in de reformatietijd. Beide partijen meenden het gelijk aan hun zijde te hebben en wilden hun gelijk ook *coûte que coûte* krijgen. Beide partijen bestonden uit fanatici of, zoals ze tegenwoordig genoemd zouden worden, fundamentalisten. In een dergelijke situatie is tolerantie een zaak van groot belang. Fanatisme, fundamentalisme is echter het tegenovergestelde van onverschilligheid. Voor een onverschillige is het onderwerp tolerantie niet aan de orde. Hem te vragen om tolerantie is te vergelijken met een bedelaar vragen om vrijgevigheid.

Er zijn tenminste vier vormen van onverschilligheid:[3] neutraliteit, zorgeloosheid, oneerbiedigheid en liefdeloosheid.

Soms is onverschilligheid niets anders dan neutraliteit. Men heeft dan geen voorkeur voor een van de alternatieven. In bepaalde gevallen vragen we om onverschilligheid in deze zin. Van scheidsrechters bijvoorbeeld en rechters verlangen we dat ze onverschillig staan tegenover de partijen en de uitkomst van de strijd tussen die partijen. Onverschilligheid is dan onpartijdigheid. En dat is een deugd.

(Scheids)rechters mogen echter in het geheel niet onverschillig zijn ten aanzien van het gevecht op zich, dat zich voor hun ogen en onder hun hoede afspeelt. Daarvoor dienen ze juist een grote belangstelling te hebben. Onverschilligheid is in dit opzicht niet neutraliteit, maar desinteresse, gebrek aan aandacht. Gebrek aan aandacht is ofwel gebrek aan zorg, ofwel gebrek aan respect, ofwel gebrek aan liefde. Het is zorgeloosheid, respectloosheid of liefdeloosheid.

5

Zorgeloosheid heeft twee aspecten. Het slaat enerzijds op een gevoelen, wanneer we zeggen dat we ons geen zorgen maken,

3 Soms wordt van onverschillige daden gesproken in de zin van daden die moreel noch goed noch slecht zijn. Dit zijn de zogenaamde *adiaphora*. Hier staan echter niet daden centraal, maar (on)deugden. Daarom worden de *adiaphora* buiten beschouwing gelaten.

dat we niet bezorgd zijn. Waaruit komt dit gevoel van zorgeloosheid voort? Wat veroorzaakt zulk een zorgeloosheid? Wie zich geen zorgen maakt, wie niet bezorgd is, leeft in de veronderstelling dat alles in orde is en er wel niets mis zal gaan. Deze zorgeloosheid is dus een product van optimisme, van vertrouwen in zichzelf of de zijnsorde.

Anderzijds slaat zorgeloosheid op een handelen, wanneer we zeggen dat iets nalatig, slordig, onzorgvuldig is gedaan, dat er geen zorg aan is besteed. Hier heeft zorgeloosheid duidelijk een andere betekenis. Maar impliceert dit nu dat slechts sprake is van homonymie, of is er toch een wezenlijk verband tussen zorgeloosheid in de zin van onbezorgd zijn en zorgeloosheid in de zin van nalatig handelen?[4] Het is onmiskenbaar dat nalatig, onzorgvuldig handelen in het alledaagse taalgebruik niet zonder meer wordt geassocieerd met een (te) optimistisch vertrouwen in zichzelf of de zijnsorde. Veelal wordt het beschouwd als synoniem met liefdeloos of respectloos handelen.

Toch lijkt dat bij nader inzien onjuist. Is het immers niet mogelijk om zeer secuur en zorgvuldig maar tegelijkertijd zonder liefde en achting te handelen? Is dat niet bij uitstek het geval wanneer men de consequenties vreest van het niet-handelen en er zich zorgen over maakt? Maar als zorgvuldigheid een gevolg is van het zich zorgen maken, is onzorgvuldigheid dan niet een gevolg van onbezorgdheid? Hoe dit ook zij, het is in ieder geval duidelijk dat zorgeloosheid in beide betekenissen – of die nu wel of niet tot elkaar herleid kunnen worden – een vorm van onverschilligheid is.

4 Daartegen spreekt dat zowel in het Grieks, als in het Latijn, het Engels en het Frans voor de twee begrippencomplexen verschillende, niet-verwante termen worden gebruikt. Zorg in de zin van ‘zorgen voor’ is *epimeleia*, *melete*, *phrontis*, *cura*, *care*, *souci*; zorg in de zin van ‘zich zorgen maken’ is *merimna*, *kedos*, *sollicitudo*, *solicitude*, *worry*, *sollicitude*.

6

Gebrek aan respect, gebrek aan eerbied, gebrek aan achting is een derde vorm van onverschilligheid. Roept het begrip 'zorg' ons op iets of iemand onder onze hoede te nemen, actief in te grijpen, het begrip 'respect' maant ons juist op een afstand te blijven, de weg vrij te maken, geen schennis te plegen. Anders dan de zorgeloosheid is gebrek aan respect een midden. Tegenover respect, eerbied, achting staat namelijk minachting, verachting, geringschatting. Respectloosheid, oneerbiedigheid ligt daartussenin, maar ligt dichter aan tegen de laatstgenoemde pool.

Respect en eerbied kijken op naar, schatten hoog, vinden waardevol en belangrijk, willen in stand houden. Minachting en verachting daarentegen kijken neer op, vinden min en laagbij-de-gronds en zien liever verdwijnen. De onverschilligheid die hiertussenin ligt, kijkt noch op tegen noch neer op, maar ziet niets. Respect, achting is gegrondvest op de waarneming van iets waardevols, verachting op de waarneming van een 'onwaarde', de onverschilligheid ziet een waardeloze wereld, een wereld die gespeend is van waarde.

Vooral in een egalitaristische cultuur kan deze vorm van onverschilligheid naar voren komen. Waar principieel een hiërarchie van waarden wordt ontkend en waarde verschrompelt tot subjectieve waardering is nauwelijks meer plaats voor respect en eerbied enerzijds en verachting en minachting anderzijds.

7

Liefdeloosheid is eveneens een midden, namelijk tussen liefde en haat. Zorg is verbonden met een zekere angst en respect met ontzag en hoogachting, met 'koude' gevoelens dus. Liefde en genegenheid zijn 'warm'. Alleen in de liefde en genegenheid wordt de kloof tussen subject en object overbrugd, raken ze elkaar wezenlijk, zijn ze in elkaars nabijheid. Alleen in de liefde en genegenheid vervagen de grenzen van het ik en de ander en ontstaat het wij, een *moi commun*. Dit geldt zelfs als het object een zaak is. Een boek dat met liefde is geschreven, wordt door-

straald door de persoon van de auteur. Boek en auteur vormen een twee-eenheid. Evenzo een cadeau dat met liefde is uitgezocht of gemaakt. De zaak krijgt er een veel grotere betekenis door, omdat de ziel van het subject er als het ware in ligt. Maar een *moi commun* ontstaat vooral wanneer het object een persoon is en *a fortiori* als de gevoelens wederzijds zijn.

Liefdeloosheid houdt dus op afstand, creëert een kloof, stoot af. Liefdeloosheid schept eenzaamheid en verlatenheid. Wat zonder liefde is gemaakt is een doodse vorm zonder bezieling. Een liefdeloos gezin is geen wij, maar een verzameling losse individuen. Een gemeenschap is verbonden door liefde en genegenheid; een massa is liefdeloos.

Liefdeloosheid is een wezenlijk ander fenomeen dan haat. Haat is, evenals liefde en genegenheid, een sociaal gevoel dat blijk geeft van een diep gevoelde verbondenheid. Haat geeft de verbondenheid van de strijd, of men nu zelf haat of gehaat wordt. Liefdeloosheid daarentegen doorbreekt de banden. Liefdeloosheid verbant. Wie liefdeloos is accepteert van alles, omdat hij geen band heeft met de dingen en de mensen, zich niet met hen verbonden voelt. *Pereat mundus*…

8

Onverschilligheid in elk van de besproken vormen is één reden om iets of iemand te accepteren, berusting is een andere. De onverschillige kan het niets schelen, de berustende legt zich neer bij wat hem niet zint en schikt zich in zijn lot. Hij accepteert niet uit onverschilligheid of eigenbelang, maar omdat er naar zijn opvatting weinig of niets meer te veranderen of te verbeteren valt aan de situatie. Berusting is het zich neerleggen bij het onveranderlijke, onvermijdelijke, onafwendbare.

Het is nooit noodzakelijk om te berusten. Men kan altijd weigeren te berusten en zich blijven verzetten. Maar dan speelt men hoog spel en de kans is groot dat men uiteindelijk ten prooi zal vallen aan wanhoop, dan wel dat men zich te pletter loopt en zich zo te gronde richt. Soms evenwel oogst onverzettelijkheid succes. Men denke bijvoorbeeld aan Luther.

Uit het bovenstaande blijkt intussen dat berusting ook een midden is en wel tussen hoop en wanhoop. Berusting is gebrek aan hoop, is hopeloosheid.[5] Daarvan zijn weer ten minste twee verschillende vormen, enerzijds gelatenheid en anderzijds moedeloosheid.

Gelatenheid is een soort kalmte, bedaardheid, innerlijke rust. Wie rampen en wederwaardigheden gelaten over zich heen laat komen, laat zich door hen niet innerlijk beroeren. Hij beziet hen *aequo animo*.[6] Moedeloosheid is wat anders. Moedeloosheid is een bepaald gevoel van triestheid, van melancholie. Het is 'die moedeloze vermoeidheid van de geest, die de mens influistert dat het niet loont zich in te spannen, omdat toch alles verloren is'.[7]

Het meest voor de hand liggende effect van moedeloosheid is geestelijke verlamming, lethargie, indolentie: men komt tot niets meer. Maar van innerlijke rust is geen sprake. Maar moedeloosheid kan paradoxaal genoeg ook gepaard gaan met grote activiteit, wanneer die activiteit een afleiding is, een verstrooiing, die gezocht wordt om niet met de eigen moedeloosheid geconfronteerd te worden. Men houdt zichzelf voortdurend bezig met bijzaken, om maar niet te hoeven denken aan dat ene waarvan men troosteloos wordt.

9

Toelaten, gedogen kan voortkomen uit tolerantie, uit onverschilligheid en uit berusting, maar ook uit eigenbelang. Men kan iets toelaten, iemand zijn gang laten gaan, omwille van de lieve vrede of uit angst voor represailles, omdat men vreest een slechte naam te krijgen als men er iets van zegt of ertegen on-

5 Soms wordt hopeloosheid beschouwd als synoniem aan wanhoop. Hier wordt het begrip echter gebruikt analoog aan zorgeloosheid, respectloosheid en liefdeloosheid, om een emotioneel nulpunt te beschrijven.

6 *Aequitas animi*, *apatheia*, *ataraxia*, hoofddeugd van de Stoïcijnse en de Epicuristische ethiek, kan het best vertaald worden als 'gelatenheid'.

7 O.F. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart 1955, p. 110.

derneemt, of omdat men de klant te vriend wil houden. En er zijn nog wel meer redenen te bedenken op grond waarvan het eigenbelang de mens en de ambtsdrager dicteert iets te verduren wat eigenlijk, ook naar hun eigen inzicht, niet door de beugel kan.

Een goede reden om, althans tijdelijk, te verdragen zou bijvoorbeeld kunnen zijn de overweging dat onmiddellijk ingrijpen het gevaar van een gewelddadige reactie met zich brengt en dat het beter is even af te wachten. Verduren komt dan voort uit verstandigheid, prudentie in de zin van omzichtigheid, behoedzaamheid, tact.

Een minder goede reden om iets te verdragen is lafhartigheid, het gebrek aan moed om in te grijpen. Moed is de deugd waardoor de mens, ondanks zijn angst, moeilijkheden en gevaren weerstaat en overwint. Lafhartigheid is het zich omdraaien en hard wegrennen als het moeilijk wordt, het de ogen sluiten als onrecht wordt gedaan en vooral het verzwijgen van de eigen opvattingen uit angst iets te zeggen wat niet *reçu* is.

En wat te denken van het verduren van uitingen of daden die men afkeurt, omdat men de klant niet tegen zich in wil nemen? Hier wordt acceptatie ingegeven door hebzucht. Wat de klant zegt of doet wordt weliswaar als laakbaar gezien, maar men houdt zich op de vlakte, want een afkeurende opmerking zou hem wel eens kunnen doen besluiten voortaan bij een ander zijn inkopen te doen.[8]

Verstandigheid, lafheid en hebzucht: redenen om te verduren die allemaal een vorm van eigenbelang zijn. Het is geen uitputtende opsomming, want er zijn wel meer van dat soort redenen te noemen. Het genoemde volstaat echter. Want wat ook de reden is, goed of minder goed, er is in geen van deze gevallen sprake van tolerantie, omdat het eigenbelang centraal staat en niet het respect of de liefde voor datgene wat of degene die verduurd wordt. Het handelen wordt verduurd omwille van onszelf.

8 Augustinus, *De Patientia*, IV: ‘Want de kracht der begeertes schept *tolerantia* voor inspanningen en verdriet.’

10

Als we nu de balans opmaken en ons, met het bovenstaande in gedachte, nogmaals de vraag stellen of tolerantie een veel voorkomende eigenschap is, dan lijkt het antwoord niet al te moeilijk. Tolerantie is schaars. Veel schaarser dan we geneigd zijn te denken, want veel van wat doorgaans tolerantie wordt genoemd, is in werkelijkheid iets heel anders: zorgeloosheid, respectloosheid, liefdeloosheid, gelatenheid, moedeloosheid, prudentie, lafhartigheid, hebzucht, en wat dies meer zij.

De meeste van deze eigenschappen zouden de meesten van ons zonder meer als negatief kwalificeren: het zijn ondeugden. Sommige – gelatenheid, prudentie – worden positief gewaardeerd, maar geen van alle hebben ze ook maar iets uit te staan met tolerantie. De term 'tolerantie' wordt, zo lijkt het, maar al te vaak misbruikt als een dekmantel voor dubieuze kwaliteiten. De ondeugd hult zich in het gewaad van de deugd. Want tolerantie, dat is een deugd. Of niet soms?

11

Tolerantie wordt wijd en zijd als een deugd geafficheerd. Sterker nog, ze wordt dikwijls uitgeroepen tot een kardinale deugd. Maar is dat wel terecht? Is tolerantie überhaupt een deugd? En zo ja, is het een belangrijke deugd of een ondergeschikte? Tolerantie is – ik herhaal het nog maar eens – het verduren van wie of wat afgekeurd wordt, wanneer men bij machte is aan de situatie iets te veranderen én eerbied dan wel liefde en genegenheid de drijfveer is. Is dit een deugd?

Het is gemakkelijk in te zien dat, anders dan in het geval van deugden als rechtschapenheid, moed en gematigdheid, tolerantie zeker niet altijd onverkort een deugd is. Twee voorbeelden. Uit eerbied jegens de politieke leider tolereren dat hij de ergste schendingen van de mensenrechten begaat, is geen deugd. Uit liefde voor je kind tolereren dat dit het gezin of de buurt terroriseert, is ook geen deugd. Hieruit blijkt wel dat tolerantie slechts tot op zekere hoogte een deugd is. Ergens is er een grens

aan toegeeflijkheid, clementie en geduld. Sommige zaken kunnen niet worden geduld. Tolerantie kent een limiet. 'Want degenen die over dingen waarover men vertoornd moet zijn niet vertoornd worden, zijn naar het schijnt dwazen', zegt Aristoteles terecht.[9] Het zijn sufferds, die alles maar accepteren. Zulke mensen zijn niet tolerant, maar onnozel, week en slap.

Dit betekent echter niet dat tolerantie in het geheel geen deugd is. Dat wordt duidelijk, wanneer men zich een samenleving probeert voor te stellen waarin überhaupt geen tolerantie bestaat, waarin niemand geduld heeft met de ander, waarin toegeeflijkheid en clementie niet alleen onbekende termen, maar ook onbekende ideeën zijn geworden. Wat voor soort samenleving is dit? Wat voor soort leven hebben we in zo'n samenleving? Op het eerste gezicht lijkt het antwoord helder: dat is een samenleving van permanente en alomtegenwoordige twist en animositeit, van mensen die elkaar voortdurend om het minste of geringste in de haren vliegen. Een samenleving dus met veel geweld en alles wat daarmee samenhangt. Zo gezien is tolerantie absoluut onmisbaar, omdat een leven zonder tolerantie resulteert in universele vijandschap.

Toch is deze conclusie bij nadere doordenking niet juist. Want niet alleen de ware tolerantie, maar ook de pseudo-tolerantie in elk van haar vele gestalten voorkomt dat zich voortdurend onenigheden openbaren en we elkaar onophoudelijk bekampen. Ook onverschilligheid, berusting en het eigenbelang zetten ons immers dikwijls aan iets of iemand te verduren en de confrontatie te mijden. Ook een samenleving zonder tolerantie in de ware zin van het woord ontaardt dus niet noodzakelijk in een oorlog van allen tegen allen. Wat er echter wel ontbreekt in een samenleving waarin de vrede wordt gehandhaafd dankzij pseudo-tolerantie, zijn mensen met zorg, respect, en liefde, mensen die niet berusten, maar zich verzetten tegen het kwaad en hun belangen opzijzetten voor de goede zaak. Dat is een hoge prijs die betaald moet worden. Te hoog, want al deze zaken zijn van groter gewicht voor een samenleving dan een maat-

9 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1126a1-9.

schappelijke vrede die bestaat bij de gratie van onverschilligheid, berusting en eigenbelang.

Onverschilligheid, berusting en het zonder meer laten prevaleren van het eigenbelang zijn geesteshoudingen die een sterk ontbindende uitwerking hebben op de samenleving. Het zijn vormen van decadentie. Mensen met zorg, respect, en liefde, mensen die niet berusten, maar zich verzetten tegen het kwaad en hun belangen opzijzetten voor de goede zaak zijn de pijlers waarop elke fatsoenlijke samenleving rust.

Het is waar dat een dergelijke geesteshouding gemakkelijk leidt tot een vorm van intolerantie. Engagement en de verleiding anderen ook tégen hun zin te helpen, te redden, te bekeren, te verbeteren of te bevrijden, gaan vaak hand in hand. Precies daar ligt dan ook het belang van tolerantie. Het is een deugd voor mensen met sterke overtuigingen en veel wilskracht, die hen ervoor moet behoeden over anderen heen te lopen.

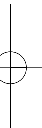
12

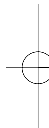
Tolerantie is dus een niet onbelangrijke deugd. Maar haar betekenis kan ook weer gemakkelijk overschat worden. Tolerantie is slechts één deugd te midden van vele en onder deze niet de belangrijkste. Ze is daarom van slechts betrekkelijke waarde. Immers, met alléén toegeeflijkheid, clementie en geduld is leven en samenleven niet mogelijk. Daartoe is, naast deze deugd(en), nog een heel scala aan andere deugden noodzakelijk, zoals moed, verstandigheid, ijver, oprechtheid, matigheid, trouw en betrouwbaarheid, barmhartigheid, nederigheid, vergevingsgezindheid en vele andere. In de morele orde heeft de tolerantie zeker een plaats, maar het is een bescheiden plaats. Het heeft dus geen pas haar, zoals tegenwoordig veel geschiedt, tot de troon te verheffen.

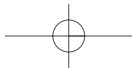
DEEL II

Persoonlijke ethiek









HOOFDSTUK 4

Het spirituele kapitaal

1

In 1989 viel de Muur en werd de eindoverwinning van het liberalisme uitgeroepen.[1] En even leek daarvan inderdaad sprake te zijn. Maar inmiddels is duidelijk geworden dat, na de *knock out* van het socialisme, andere tegenstanders de ring hebben betreden om het tegen het liberalisme op te nemen. Eén daarvan is het zogenoemde communitarisme (gemeenschapsdenken); daaraan verwant is het republikanisme (burgerschapsdenken).

Oorspronkelijk komt het communitarisme uit de Verenigde Staten. Daar manifesteerde zich, reeds in de jaren tachtig – dus voor de val van de Muur – aan diverse universiteiten een aantal politiek filosofen met een visie die weliswaar op onderdelen soms behoorlijk verschilde, maar op een wezenlijk punt eensluidend was, namelijk in de kritiek op het liberalisme als ideologie van het individualisme en de daarmee verbonden noties van markt, ruil, eigenbelang etc. Belangrijke namen in dit verband zijn Robert Bellah, Amitai Etzioni, Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel en Alisdair MacIntyre.[2] Tegenover de

1 Daarbij baseerde men zich veelal op Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992. Ten onrechte, want in dit boeiende en tot nadenken stemmende boek zal men zo'n triomfalistische uitspraak niet vinden. Zie pp. 45-46, waar ook het islamitisch fundamentalisme wordt besproken.

2 Robert Bellah e.a., *Habits of the Heart*, Berkeley 1985; Amitai Etzioni, *The Spirit of Community*, New York 1993; Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford 1983; Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit*, Kampen 1994; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982; Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981.

liberale nadruk op het individu als antithese van de gemeenschap stellen deze auteurs het belang van de gemeenschap, ook en juist voor het individu. De gemeenschap is wezenlijk voor het welzijn en de ontplooiing van het individu: dat is de kern van de communitaristische boodschap. Dit is overigens een allesbehalve nieuwe boodschap. De communitaristen staan in een lange sociaal-filosofische traditie, die teruggaat tot de Oudheid en de Middeleeuwen. Zij belichten uit die traditie echter slechts één element, namelijk dat de mens een sociaal dier is dat alleen in gemeenschappen met anderen gelukkig kan zijn.[3]

2

De triomf van het liberalisme op alle terreinen des levens, die zich reeds in de jaren tachtig aankondigde, leidt er volgens de communitaristen toe dat solidariteit, broederschap, naastenliefde en gemeenschapszin eroderen. De bereidheid zich in te zetten voor een ander en het grotere geheel kalft af. Het vigerende liberale adagium is: ieder voor zich en de onzichtbare hand voor ons allen. De gevolgen zijn op termijn desastreus, aldus de communitaristen.

Ten eerste leidt het adagium ‘ieder voor zich’ tot een groot verlies in levenskwaliteit, in het bijzonder voor de zwakkeren in de samenleving: kinderen, ouderen, werklozen, arbeidsongeschikten, gehandicapten, zieken. Niet voor niets worden zij hulpbehoevend genoemd. Dit klemt te meer daar ieder van ons tenminste twee maal in zijn leven hulpbehoevend is: aan het be-

3 Het communitarisme kan ook worden geplaatst in een traditie die begint in de vroege negentiende eeuw, die gericht is tegen het liberale Verlichtingsdenken. Dit is een van de verschijningsvormen van de Romantiek, maar een andere dan in dit hoofdstuk wordt besproken. In deze hier niet verder besproken variant is niet het unieke individu, maar de unieke collectiviteit het uitgangspunt. Eén van de uitlopers van deze variant is de academische discipline der sociologie. In veel klassieke sociologische werken is de gemeenschap dan ook een belangrijk thema. Denk bijvoorbeeld aan Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887).

gin en aan het eind. In feite gaat het dus om een verlies in levenskwaliteit van iedereen.

In de tweede plaats leidt het liberale adagium tot roofbouw op natuur en milieu, waarbij de kosten grotendeels voor rekening zijn van nog een andere categorie zwakken: de generaties die na ons komen en die volledig afhankelijk zijn van onze bereidheid moeder aarde betrekkelijk ongeschonden te laten. 'Ieder voor zich' impliceert echter het tegendeel: 'na ons de zondvloed'.

Ten slotte leidt het liberale adagium volgens de communitaristen op den duur onvermijdelijk tot steeds grotere maatschappelijke anarchie, die uiteindelijk ofwel zal uitkristalliseren in een neofeodaal patronagesysteem, ofwel zal omslaan in een tirannie, als de orde met harde hand moet worden hersteld. Dit kan alleen worden voorkomen als men in den brede bereid is zijn sociale en politieke verantwoordelijkheid te nemen.

Twee voorbeelden ter verduidelijking. Ten eerste: als men zich niet meer bekommert om zijn buren en bijvoorbeeld geen oogje in het zeil houdt als ze met vakantie zijn, neemt onvermijdelijk het aantal inbraken toe. In het algemeen geldt: de toename van asociaal gedrag en criminaliteit is in belangrijke mate het gevolg van het feit dat het idee is ontstaan dat men zich alleen 'met zijn eigen zaken moet bemoeien'. Echter, als asociaal gedrag en criminaliteit een bepaalde kwantitatieve en kwalitatieve grens overschrijden, wordt een vicieuze cirkel op gang gebracht. Is die grens gepasseerd, dan ziet ook de tot dan toe eerbare burger zich in toenemende mate gedwongen zijn normen en gedrag aan te passen aan de omstandigheden, om niet kopje-onder te gaan. De anarchie die dan ontstaat, zal onherroepelijk uitmonden in cliëntelisme of de heerschappij van een sterke man.

Een tweede voorbeeld: als steeds minder mensen bereid zijn zich politiek in te zetten – en daar lijkt het sterk op – zal de kwaliteit van het politieke bedrijf steeds verder achteruitgaan, niet alleen omdat het in een democratie betrekkelijk grote aantal politieke ambten door een steeds kleinere groep mensen moet worden vervuld, maar ook omdat de politieke controle op deze

ambtsdragers met steeds minder mensen steeds minder goed zal zijn. Ook hier geldt dat als een bepaalde grens gepasseerd is een vicieuze cirkel op gang wordt gebracht. Zelfs de tot dan toe eerbare burger zal zich voortaan van de politieke regelstelling zo min mogelijk meer aantrekken. Italiaanse toestanden resulteren, inclusief *padres padrone*, die klaarstaan om de macht over te nemen.

Een herstel van de solidariteit, de broederschap, de naastenliefde en de gemeenschapszin zijn essentieel om deze ontbindings- en ontaardingsverschijnselen tegen te gaan. Het sociale en politieke verantwoordelijkheidsgevoel dat in deze beginselen tot uitdrukking komt, is wezenlijk voor de goede samenleving. Aldus de analyse van de communitaristen.

3

De vraag is dan uiteraard hoe de solidariteit kan worden hersteld en verdere afbreuk kan worden voorkomen. In het antwoord op deze vraag scheiden zich de wegen van de communitaristen (gemeenschapsdenkers) en de republikeinen (burgerschapsdenkers).

Om met de laatsten te beginnen: de burgerschapsdenkers beschouwen vooral het staatsburgerschap als dat 'wat mensen bindt', als basis van broederschap en solidariteit. In deze visie gaat de meeste aandacht uit naar een hervorming van de staat, die getransformeerd moet worden van een professionele bureaucratische organisatie in een vereniging waarin zo veel mogelijk de principes van de participatieve democratie gelden. Men hoopt dat hierdoor een staat ontstaat van, voor en door de burgers, in plaats van het 'postkantoor' dat we nu hebben, waar men alleen komt als men iets nodig heeft. Het spreekt vanzelf dat het vooral ex-socialisten zijn, die zich door deze visie voelen aangesproken.

Gemeenschapsdenkers zoeken, in tegenstelling tot burgerschapsdenkers, hun heil niet primair bij de staat en het staatsburgerschap. Voor hen ligt niet in het idee van de *civitas* maar in het idee van de *communitas* de remedie. Zij pleiten voor een revitalisatie van wat de derde/onafhankelijke sector, de *civil society*,

of ook wel 'het maatschappelijk middenveld' wordt genoemd. Dit is de sector die noch tot de markt kan worden gerekend, noch tot de staat. Hij omvat alle verbanden die niet primair met winstoogmerk werken, maar met een sociaal, cultureel, of spiritueel doel: het gezin, buurtverenigingen, kerken, sportverenigingen, orkesten, ziekenhuizen, scholen, kerken, enz. enz. Hier krijgen integratie, socialisatie en zorg gestalte op een wijze die door de staat niet vervangen en door het individu niet gemist kan worden.

Hiermee is natuurlijk nog niet de vraag beantwoord die hierboven werd gesteld, namelijk hoe de solidariteit kan worden hersteld en verdere afbreuk kan worden voorkomen. Door aan te wijzen waar het heil vandaan moet komen, wordt nog niet bewerkstelligd dat het er ook daadwerkelijk vandaan komt. Dit is een van de punten waarop het communitarisme – en het republikanisme – nadere doordenking behoeft. Het is opvallend dat men, op dit punt gekomen, veelal zijn toevlucht neemt tot *institutional design* – het slechten van wettelijke of economische drempels, fiscale aftrekposten of toeslagen en dergelijke –, voorbeelden van wat veelal wordt gezien als typisch liberale wijzen om problemen op te lossen, aangezien ze de mens opvatten als een door externe prikkels gedreven nutsmaximaliseerder. Maar was die liberale wijze van denken, die *moral fiber* verwaarloost, niet juist de oorzaak van alle ellende?

4

Er is een prealabele vraag van nog groter gewicht dan de vraag hoe de communitaristische receptuur te verwerkelijken is. Dat is de vraag of de receptuur wel klopt. Is het werkelijk zo dat solidariteit, broederschap, naastenliefde en gemeenschapszin de basis vormen van een goede samenleving? Is het werkelijk zo dat bij ontstentenis van solidariteit de ontbindings- en ontaardingsverschijnselen resulteren die hierboven geschetst zijn en die we in onze samenleving in toenemende mate kunnen waarnemen? Is het werkelijk zo dat solidariteit deze verschijnselen ten goede kan keren? Of om het logisch zo zuiver mogelijk te

formuleren: zijn solidariteit, broederschap, naastenliefde en gemeenschapszin een noodzakelijke en voldoende voorwaarde voor een goede samenleving? De vraag stellen is haar beantwoorden. Noodzakelijk: ja. Voldoende: nee.

Wat betreft de noodzaak: het is evident dat zonder solidariteit een goede samenleving onmogelijk is. Iedereen is soms en sommigen zijn altijd kwetsbaar, in die zin dat hun positie 'op de markt', hun *human capital*, onvoldoende is om een menswaardig bestaan te kunnen afdwingen via het mechanisme van vraag en aanbod. Zij hebben anderen eenvoudigweg niet genoeg te bieden. Een ieder die in die positie verkeert, is aangewezen op hulp en ondersteuning van zijn medemens 'om niet'. Of deze ook geboden worden, hangt af van de gevoelens van solidariteit, broederschap en naastenliefde die de medemens heeft, en de bereidheid deze gevoelens in daden om te zetten. Ontbreken deze of bestaan ze in onvoldoende mate dan ontstaat zonder enige twijfel een maatschappelijke onderklasse, met alle gevolgen van dien.

Tegelijkertijd moet erop gewezen worden dat solidariteit in de huidige tijd van veel minder grote betekenis is dan vroeger. Vóór de industrialisatie en de opkomst van de markteconomie was zelfs het blote voortbestaan zonder solidariteit ondenkbaar, waarbij overigens wel moet worden aangetekend dat de meeste 'goede werken' niet geheel 'om niet' waren. Als men er al geen plaats mee in de hemel kon verwerven, dan waren ze toch vaak onderdeel van een onzichtbaar, maar uitgebreid stelsel van *do ut des*, van I.O.U.'s, van rekeningen die vroeg of laat vereffend moesten worden. De moderne techniek en de moderne markt hebben de afhankelijkheid van het individu van de hulp en ondersteuning door anderen niet geheel uitgebannen, maar wel in flinke mate teruggedrongen. Mensen kunnen gemiddeld genomen veel meer op eigen kracht dan vroeger. En deze ontwikkeling zal zich naar verwachting in de toekomst alleen maar verder doorzetten. Solidariteit is dus anno nu van veel minder gewicht dan in het verleden. Nog steeds noodzakelijk, maar minder dan vroeger.

Dan de vraag of solidariteit een voldoende voorwaarde is voor een goede samenleving. Wie het debat aan de universiteit

en in de politiek volgt, zou gemakkelijk de indruk kunnen krijgen dat dit inderdaad het geval is. Solidariteit krijgt vrijwel exclusieve aandacht en wordt daardoor impliciet tot het alfa en omega van de publieke moraal verheven. Dat is ook de boodschap van het communitarisme. Zonder solidariteit gaat het mis; als er solidariteit is, is alles in orde. Me dunkt dat het eerste juist is – zonder solidariteit gaat het mis –, maar het laatste pertinent onjuist – als er solidariteit is, is alles in orde. Dat getuigt van een schrale visie op de morele *condiciones sine quibus non* van een goede samenleving. De populariteit van de communitaristische kritiek op het liberalisme krijgt zo gezien een schrijnende betekenis. Zij is tekenend voor de verschraling van het morele denken, die zo kenmerkend is voor onze tijd. Om deze verschraling te overwinnen, is het nodig te rade te gaan bij een oudere en rijkere wijze van denken over goed en kwaad.

5

Door deze werd geargumenteerd dat een goede samenleving alleen mogelijk is als brede lagen van de bevolking bepaalde waarden onderschrijven en zich eigen – tot een deugd – hebben gemaakt. Men onderscheidde daarbij sociale deugden en individuele deugden.

De sociale deugden zijn primair gericht op de betekenis van anderen voor en in het handelen van de mens. Het gaat onder andere om de rechtvaardigheid en de hoffelijkheid. De rechtvaardigheid omvat de bereidheid ieder het zijne te gunnen en de hulpvaardigheid. De bereidheid ieder het zijne te gunnen, impliceert het zich niet toeëigenen van wat anderen toekomt en hen ondersteunen wanneer derden dit morele gebod niet nakomen. Hulpvaardigheid impliceert het helpen van anderen in nood, eventueel financieel, maar liever nog met raad en daad. Hoffelijkheid, goede manieren, hebben niets te maken met snobisme – dat is een ontaarding –, maar zijn een uitdrukking van respect voor de gevoelens van anderen. De beleefde mens vermijdt het ongepaste en onbehoorlijke, om zijn medemens niet te mishagen.

Het is duidelijk dat, wanneer wij over solidariteit spreken, we op een vrij onbeholpen wijze refereren aan wat traditioneel onder rechtvaardigheid wordt verstaan. Wat goede manieren betreft: we drijven er de spot mee en beschouwen ze niet meer als ethische eis, maar zijn er intussen zeer gevoelig voor. De sociale effecten van beschaafde omgangsvormen zijn van niet te onderschatten betekenis. Zij vormen, naast de solidariteit, een wezenlijk element van de basis van de goede samenleving.

En de individuele deugden? Deze komen in de standaardanalyses al helemaal niet voor. Ze hebben op het eerste gezicht dan ook weinig of niets met solidariteit te maken. Toch is een goede samenleving ondenkbaar zonder de individuele deugden. In tegenstelling tot de sociale deugden zijn de individuele deugden niet zozeer gericht op de betekenis van anderen voor en in het handelen van de mens, maar op de betekenis van het handelen van de mens voor zijn eigen leven: zijn succes en zijn falen, thuis, op het werk, op school, onder kennissen en vrienden, et cetera.

Traditioneel worden twee hoofdcategorieën van individuele deugden onderscheiden: die welke het idee van de zelfoverstijging impliceren en die welke gerelateerd zijn aan de notie van zelfbeheersing. Tot de eerste categorie behoren onder andere de moed, de ijver, de inventiviteit en de volharding. Tot de tweede categorie behoren onder meer de zelfdiscipline, de spaarzaamheid, de netheid, de bescheidenheid en de gematigdheid.

Het is cruciaal te beseffen wat deze deugden naar hun aard zijn: het zijn geen concrete doelen die men nastreeft en ook geen concrete regels die men volgt, maar abstracte richtlijnen die het handelen voortdurend bijsturen in een richting die op korte termijn wellicht minder gunstig is, maar op langere termijn veel beter. Ze helpen de mens zijn natuurlijke zwakheid te overwinnen. Dit inzicht is in onze dagen zo goed als vergeten.

Hoewel er, zoals gezegd, geen onmiddellijk verband is tussen de individuele deugden en het grotere geheel van de samenleving, is er wel een indirect verband en wel van tweeërlei aard. Ten eerste geldt dat de sociale deugden de individuele deugden vooronderstellen. Ten tweede geldt dat, met de toename van in-

dividuele deugden, de dringendheid van de sociale deugden afneemt. Dit kan aan de hand van een paar voorbeelden gemakkelijk worden verduidelijkt.

Wat betreft de individuele deugden als vooronderstelling van de sociale deugden: solidariteit is pas mogelijk als aan twee voorwaarden is voldaan. De bereidheid tot solidariteit moet uiteraard bestaan, maar de goede wil alleen is niet genoeg. Daarnaast moet uit andere bronnen geput worden. Bijstand vooronderstelt dat de bijstandsverlener beschikt over een zeker 'kapitaal', waarmee bijstand verleend kan worden. Wanneer het gaat om geldelijke bijstand is dat zonneklaar. Als er geen geld is, kan het ook niet gegeven worden. Het geld groeit ons echter niet op de rug en het komt ook niet uit de lucht vallen. Het moet verdiend worden en daarvoor is 'spiritueel kapitaal' nodig: de individuele deugden. Maar ook de solidariteit in woord en daad, die waarschijnlijk nog belangrijker is, vooronderstelt dat er wat te geven is. Ook hier is de bron het 'spirituele kapitaal' van de gever: zijn individuele deugden, de kwaliteiten die hem in staat stellen in woord en daad bijstand te verlenen.

Niet alleen vooronderstellen de sociale deugden de individuele deugden, er is tevens een omgekeerd evenredige relatie tussen de aanwezigheid van individuele en de noodzaak van sociale deugden. Wie de individuele deugden in acht neemt en tracht na te leven, zal over het algemeen minder behoeftig zijn dan wie dat niet doet. Het spreekt vanzelf dat andere factoren, zoals geluk en talent, ook een rol spelen, maar de invloed van de deugd kan moeilijk worden overschat. IJver, zelfdiscipline, spaarzaamheid, moed etc. zijn wezenlijk voor het vergaren van een 'spiritueel kapitaal', zonder welk een goed leven onmogelijk is. Het is immers beter voor de mens op eigen kracht voort te kunnen dan op hulp van anderen aangewezen te zijn, het is beter te geven dan te ontvangen, ook al is de werkelijkheid vaak anders. Zijn waardigheid is hier in het geding en dat is het hoogste wat de mens heeft. Waardigheid vereist deugdzaamheid. Maar met de deugden wordt niemand geboren. In tegenstelling tot de ondeugden zijn de deugden geen 'gift van de goden'. Deugden zijn goede gewoontes. Een deugd

moet men zich eigen maken en door permanente oefening behouden.

Combineren we nu het één – de sociale deugden vooronderstellen de individuele deugden – met het ander – er bestaat een omgekeerd evenredige relatie tussen de aanwezigheid van individuele en de noodzaak van sociale deugden –, dan ontstaat een opmerkelijk plaatje. Hoe meer de individuele deugden in de praktijk worden gebracht, des te minder zijn de sociale deugden nodig. En hoe minder de individuele deugden in de praktijk worden gebracht, des te meer zijn de sociale deugden nodig. Wat dit laatste zo verontrustend maakt is dat met de afname van de individuele deugden ook het 'kapitaal' afneemt waaruit moet worden geput om de sociale deugden in de praktijk te brengen. De noodzaak van solidariteit neemt steeds verder toe, maar de feitelijke realiseerbaarheid neemt steeds meer af; een vicieuze cirkel is op gang gebracht, die wel in rampspoed moet eindigen als hij niet gekeerd wordt. Is dit niet precies de situatie waarin wij ook verkeren?

6

Als bovenstaande analyse waarheid bevat is de crisis van onze tijd niet de crisis van de solidariteit en de gemeenschapszin. Dat betekent dat allen die de communitaristische en republikeinse analyse toegenegen zijn, zich blindstaren op wat hooguit een symptoom is van de crisis en niet de oorzaak ervan, een deel en niet het geheel, een verschijningsvorm en niet het wezen. De kern van de crisis van onze tijd ligt in de verschraling van ons moreel besef, in de de-moralisatie van de mens.

Wat is de historische oorsprong van onze demoralisatie? Ze is vooral verbreid onder invloed van het denken dat opkwam aan het eind van de jaren zestig en dat nog steeds velen in zijn greep heeft. Men kan dit denken met enig recht liberaal noemen. Voor een beter begrip van de crisis van onze tijd is een nadere analyse van dit denken nodig. Deze zal hier slechts in aanzet gegeven worden. Later komen we er uitgebreider op terug.

Het jarenzestigdenken is van romantische origine. Het heeft

dus oude wortels, die teruggaan tot de eerste helft van de negentiende eeuw. De romantische levensfilosofie is tot aan het eind van de jaren zestig van de twintigste eeuw echter een uiterst elitaire visie gebleven, die slechts weinigen kenden, waartoe maar een kleine groep zich aangetrokken voelde en die door niet meer dan enkelingen in de praktijk werd gebracht. Een zeer invloedrijk specimen van deze filosofie treft men aan in John Stuart Mills *On Liberty*, een boek dat in 1859 verscheen. Sedert het eind van de jaren zestig van de twintigste eeuw – honderdvijfig jaar nadat ze voor het eerst werden geformuleerd – zijn de romantische ideeën die onder meer in dat boek worden uitgedragen tot 'cultuurgoed' van de massa geworden.

Centraal in dit gedachtegoed staat de notie van authenticiteit, autonomie of individualiteit. Dit is een morele notie, die de opdracht behelst zichzelf te zijn of te worden. Uitgangspunt daarbij is de overtuiging dat elk mens volstrekt uniek is en dat bijgevolg wat goed is voor anderen vaak niet goed is voor hem. In plaats van anderen te imiteren, moet hij dus zijn eigen weg zoeken, daarbij alleen afgaand op de innerlijke stem van zijn 'ik'. Moraliseren is in deze visie uit den boze; sociale controle, het afdwingen van conformisme leidt tot neuroses, omdat het de mens dwingt zich aan te passen en hem aldus verhindert zichzelf te verwerkelijken. Het hoogste en enige morele gebod wordt zodoende het gebod niet te moraliseren. De mens kan en mag niet oordelen over anderen. Hij kan en mag alleen voor zichzelf spreken, zonder daarbij evenwel uit te gaan van wat anderen als goed en slecht beschouwen. Dat kan immers voor hem geheel anders liggen. De enige grens die gesteld wordt, ligt daar waar het streven naar zelfverwerkelijking het gelijke recht van anderen gaat doorkruisen.[4]

Dit is een interessante, maar funeste opvatting, die gebaseerd is op een mensbeeld dat op twee punten fundamenteel onjuist is. Ten eerste gaat zij uit van de natuurlijke goedheid

4 Goede inleidingen in deze materie zijn Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., 1992 en Leonard Trilling, *Sincerity and Authenticity*, New York en Londen 1971.

van de mens, wat natuurlijk een grote naïviteit is. Van nature is de mens een woeste barbaar, die zonder bedenken moordt en rooft. Men leze Homerus en Nietzsche er nog maar eens op na. Zijn 'goedheid' is het resultaat van noeste beschavingsarbeid, die door elke generatie, de volgende vormend, moet worden doorgegeven, op straffe van een terugval in de primitieve wereld waaruit wij met veel pijn en moeite tevoorschijn zijn gekomen. De weg omlaag is veel makkelijker dan de weg omhoog. Men hoeft zich maar te laten vallen. Het authentieke 'ik' kan en mag dus niet de hoogste maatstaf zijn in het leven.

De tweede fundamentele tekortkoming van het romantische gedachtegoed is het idee dat, daar het individu uniek is, wat goed is en niet goed derhalve individueel wordt bepaald. Natuurlijk, geen mens is zoals welk ander mens dan ook, maar de overeenkomsten tussen ons, wat betreft aard en omstandigheden, zijn niettemin in veel opzichten groter dan de verschillen. We zijn variaties op een het hetzelfde thema. Daarom is het tot op zekere hoogte wel degelijk mogelijk van anderen te leren hoe het leven in elkaar steekt en wat de goede en kwade dingen zijn. Niet van iedereen, maar van de wijzen en verstandigen, of ze nu in levenden lijve aanwezig zijn, of in de vorm van hun geschriften.

7

De vraag die resteert, is hoe we weer van onze demoralisatie afkomen, voor het te laat is. De richting waarin we moeten marcheren is duidelijk: die van de herbezinning op onze morele uitgangspunten. De romantische minimale moraal van het niet moraliseren voldoet niet. Deze is gebaseerd op een onjuist mensbeeld. Maar wat dan? Een hernieuwde kennismaking met de morele traditie lijkt het voor de hand liggende punt van vertrek. Laat me, tot besluit van dit hoofdstuk, kort de contouren schetsen van het traditionele standpunt.

Van nature is de mens een woeste barbaar en van nature blijft hij het. Beschaving begint wanneer deze woestheid wordt ingedamd en waar mogelijk wordt omgezet in constructieve ac-

tiviteiten, de goede zorg voor zichzelf, voor de anderen en voor de wereld. Het is de voornaamste taak van iedere generatie de volgende generatie met dit oogmerk op te voeden. Wetten kunnen zo'n opvoeding nooit vervangen. Een goede opvoeding maakt de meeste wetten overbodig; een slechte opvoeding leidt tot een proliferatie van wetten die massaal worden ontdoken. Hoe vreemd is het toch, in dit licht bezien, dat het belang van de opvoeding in de huidige politieke discussie wordt verengd tot het belang van de arbeidsmarkt.

De opvoeding waarover hier gesproken wordt, is een morele opvoeding. Deze is min of meer taboe geworden – een logisch voortvloeisel van het romantische denken – waardoor het begrip ervan vrijwel verdwenen is. Het is een morele opvoeding die niet zozeer aangeeft wat wel en niet mag, als wel hoe de dingen gedaan moeten worden. Vier deugden werden daarbij altijd kardinaal genoemd, i.e. van het grootste gewicht: de sociale deugd rechtvaardigheid en de individuele deugden verstandigheid, moed en gematigdheid. Daarachter schuilt een hele denkwereld. Maar zelfs als we ons nu beperken tot deze vier waarden, dan kan een ieder die er even over nadenkt toch niet anders dan concluderen dat goed leven sterk afhankelijk is van de wijze waarop wij, ieder voor zich en allen tezamen, erin slagen aan deze waarden gestalte te geven?

HOOFDSTUK 5

Waarden en normen

1

Er is veel te doen om 'waarden en normen', of 'normen en waarden', zoals ze ook wel genoemd worden. Maar de discussie blinkt vooralsnog niet uit in helderheid en diepgang. Velen van ons hebben het gevoel dat er 'iets aan de hand is', dat er 'iets mis is' met de waarden en normen, maar wat dat precies is, kunnen we veelal niet duidelijk verwoorden. Wat bedoelen we wanneer we spreken over 'waarden en normen'?

In de eerste plaats moet worden vastgesteld dat we dan *morele* waarden en normen op het oog hebben. Lang niet alle waarden en normen behoren tot die categorie. Een mooi schilderij bijvoorbeeld is ongetwijfeld van waarde, esthetisch en economisch, maar niet van morele waarde. De cijfers waarmee de prestaties van leerlingen op het gebied van bijvoorbeeld de wiskunde worden gemeten, zijn weliswaar normen, maar geen morele normen.

Waarom gebruiken we steeds die vaste samenstelling 'waarden en normen'? Zijn waarden en normen wellicht verschillende woorden voor dezelfde zaak? Is er sprake van een door twee nevengeschikte woorden samengesteld begrip? Gaat het, kortom, om een pleonasme of een hendiadys? Men zou het haast gaan geloven, zozeer ligt de uitdrukking de Nederlander in de mond bestorven. Toch is de uitdrukking 'waarden en normen' het een noch het ander. Waarden zijn iets anders dan normen. Het zijn twee duidelijk verschillende begrippen, die niet zomaar door elkaar mogen worden gebruikt.

Normen worden van buitenaf opgelegd. Normen worden gesteld. Waarden zijn iets in en van de mens zelf. Een mens heeft waarden. Normen zijn regels. Het zijn geboden of verboden. 'Gij

zult niet liegen' is een voorbeeld van een norm. Waarden zijn beginselen, principes. 'Eerlijkheid' is een voorbeeld van een waarde.

Uit bovengenoemd voorbeeld wordt al duidelijk dat normen en waarden op een specifieke wijze met elkaar corresponderen. Aan iedere norm ligt een waarde ten grondslag. Logisch gesproken gaan waarden vooraf aan normen. Normen zijn de uitdrukking van waarden. (Pedagogisch is het vaak andersom. Zo gezien gaat de norm veelal vooraf aan de waarde. Waarden zijn, pedagogisch gezien, dikwijls verinnerlijkte, eigengemaakte normen.) 'Waarde' is dus van de duade 'waarden en normen' het fundamentelere begrip. Dit begrip dienen we daarom eerst en vooral nader in ogenschouw te nemen.

2

We constateerden zojuist al dat het waardebegrip in de uitdrukking 'waarden en normen' slaat op *morele* waarden. We stelden ook al vast dat niet alle waarden tot die categorie behoren.[1] Schoonheid, als kwalificatie voor bijvoorbeeld een schilderij of een dame, is ook een waarde, maar dit kan beslist geen morele waarde worden genoemd. Het is een *esthetische* waarde. Daarnaast bestaat natuurlijk ook zoiets als *economische* waarde, de waarde van een goed in het ruilverkeer. Weer een andere categorie omvat wat men wel heeft genoemd *vitale* waarden: leven, bewustzijn, activiteit, kracht, macht, geluk en dergelijke meer. Een vijfde soort vormen de *religieuze* waarden. Men moet daarbij bijvoorbeeld denken aan het geloof en de hoop dat we ooit ten volle het wat en waarom zullen kennen van onze raadselachtige aanwezigheid op deze aarde.[2] Maar de bij uitstek religieuze waarde is het heilige.

1 Over de verschillende waardensoorten, zie vooral: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, 6e ed., Bern en München 1980 (1916); Nicolai Hartmann, *Ethik*, 4e ed., Berlijn 1962 (1926). Zie ook mijn inleidingen bij de heruitgave van de Engelse vertaling van Hartmann: *Ethics*, 3 dln., New Brunswick, N.J., 2002-04.

2 1 Korintiërs 13: 12.

Wat is de *differentia specifica* van morele waarden? Waarin onderscheiden zij zich van de overige categorieën van waarden? Die vraag is minder eenvoudig te beantwoorden dan op het eerste gezicht lijkt. We kunnen echter allemaal wel voorbeelden geven van morele waarden: rechtvaardigheid, naastenliefde, dapperheid, trouw, bescheidenheid, oprechtheid, vriendelijkheid, et cetera.

Als we nu, ons bezinnend op deze waarden, trachten te komen tot een bepaling van het eigene van morele waarden, dan kunnen we concluderen dat dit ligt in de volgende twee essentiële kenmerken. Anders dan de andere waarden zijn morele waarden uitsluitend persoonswaarden. Het zijn waarden van de *handeling* van de persoon of van zijn *karakter*.[3] We spreken bijvoorbeeld over een eerlijke handeling en over een eerlijk persoon. Als een morele waarde een karaktertrek is, als ze wordt belichaamd door een persoon, is ze een *deugd*.[4] Geldt dit ook voor bijvoorbeeld de rechtvaardigheid? We spreken toch over de rechtvaardige samenleving? Ja, maar slechts in overdrachtelijke zin. Een rechtvaardige samenleving is niets anders dan een samenleving van rechtvaardige mensen, of althans een samenleving waarin tenminste rechtvaardig wordt gehandeld door mensen.

Ten tweede: morele waarden vormen over het algemeen geen doel van concrete handelingen. Ze komen tot uitdrukking in de wijze waarop we de handelingen verrichten. In het geven van geld komen de waarden van vrijgevigheid en naastenliefde tot uitdrukking; in het redden van een verdrinkend kind met gevaar voor eigen leven de moed; in het weerstaan van de verleiding een tweede keer eten op te scheppen de zelfbeheersing. Morele waarden sturen dus ons handelen niet direct, maar indirect. Ze moeten al op de een of andere wijze in

3 Het begrip 'persoon' wordt hier technisch gebruikt voor de mens, voor zover hij de capaciteiten bezit die morele keuzen mogelijk maken. Kinderen en geestelijk gestoorden zijn in deze zin geen 'persoon'. Zie Hartmann, *ibid.*, hfst. 24.

4 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1105a18 ff.

de persoon ‘aanwezig zijn’ alvorens het tot handelen komt, teneinde dat handelen in de moreel goede richting te kunnen bijsturen. Hoe? Idealiter als de stem van het geweten.[5] Of anders in het schaamtegevoel.[6] In de hoofdstukken 6 en 24 gaan we hier nader op in.

3

Het is duidelijk dat de verschillende soorten van waarden haaks op elkaar kunnen staan. Zo sporen morele waarden dikwijls niet met esthetische, economische, vitale en religieuze waarden. Wat dient dan te prevaleren? Met andere woorden: welke hiërarchie bestaat er tussen de verschillende soorten waarden? En vooral: welke plaats nemen de morele waarden in de waardenhiërarchie in?

Stel twee studentes doen mondeling tentamen bij u, een schoonheid en een lelijk eendje. Ze zijn inhoudelijk even goed. Het is evident dat het niet geoorloofd is de schoonheid een beter cijfer te geven dan het lelijke eendje. De morele waarde van de rechtvaardigheid gaat boven de esthetische waarde van de schoonheid.

Stel een caissière in een winkel geeft u per ongeluk, zonder het in de gaten te hebben, te veel geld terug. U kunt het ongezien in uw portemonnee steken. Niemand zal er ooit achter komen. Vanuit economisch perspectief geredeneerd valt er alles voor te zeggen. Met het extra geld kunt u weer wat nuttigs doen. Toch moet u het geld uiteraard teruggeven. Als we ervan uitgaan dat we de conclusie van dit voorbeeld mogen veralgemenen, gaan morele waarden dus ook boven economische waarden.

Is het mogelijk dat iemand niet wordt overtuigd door de evidentie van de voorbeelden? Waarschijnlijk wel. Maar betekent

5 Johannes Stelzenberger, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, Paderborn 1963; Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Keulen 1966.

6 Max Scheler, ‘Über Scham und Schamgefühle’, in: Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, dl. I, Bern 1957.

dat dan dat de conclusies niet juist zijn? Of dient men er dan veeleer van uit te gaan dat degene die niet de evidentie ervan inziet *waardeblind* is, zoals er ook mensen zijn die rekenblind of leesblind zijn? Mij dunkt dat het laatste het geval is. In ieder geval is dit niet logisch uit te sluiten.[7]

4

Aantonen dat morele waarden hoger staan in de waardenhiërarchie dan esthetische en economische waarden, is niet zo lastig. Veel moeilijker is het aannemelijk te maken dat dit ook geldt voor de verhouding met de vitale waarden. De dominante opvatting in onze tijd is dat vitale waarden de hoogste waarden zijn en dat morele waarden daarvan zijn afgeleid. Deze opvatting heeft – het moet gezegd – grote overtuigingskracht. Dit komt het meest pregnant naar voren als we uitgaan van de meest basale vitale waarde, het leven zelf.[8] De dominante opvatting met betrekking tot de verhouding van de morele waarden tot de waarde van het leven is dat de eerste gelden omdat en voor zover ze dienstig zijn aan de laatste.

De klassieke verwoording van dit standpunt is te vinden bij Hobbes, die in zijn *Leviathan* met duivels vernuft beredeneert dat de mens zich, ook al is het tegen zijn zin, aan een aantal morele regels dient te houden – hij spreekt over negentien 'natuurwetten' –, teneinde zijn overleven veilig te stellen. Zo dient hij zich te houden aan de door hem afgesloten contracten, ergo trouw te zijn. Want als hij het niet doet, komt uiteindelijk de

7 Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 3e ed., Vallendar-Schönstatt 1982.

8 Wie morele waarden ondergeschikt maakt aan een andere vitale waarde, zoals bijvoorbeeld macht, heeft nog altijd veel meer moeite anderen te overtuigen van de normatieve juistheid van zijn ideeën. Dat morele waarden dienen te gelden omdat en voor zover ze ons machtsstreven dienen, gaat de meeste mensen te ver. Dat er feitelijk wel dikwijls sprake is van zo'n verband is een geheel andere zaak, waar Machiavelli onze ogen voor heeft geopend.

maatschappelijke vrede in gevaar en vervalt de mensheid tot een toestand van oorlog, waarin hij van zijn leven niet langer zeker kan zijn. Zo ook dient de mens zich dankbaar te tonen, want ondankbaarheid leidt op den duur tot de toestand van oorlog, waarin ook zijn eigen overleven op het spel staat. Om dezelfde reden – *self-preservation* – dient de mens onder andere zich aan te passen, vergevingsgezind te zijn en niemand minachtend te bejegenen.[9]

Hobbes was niet de bedenker van deze opvatting. Ze is veel ouder. We vinden haar ook terug in Plato's oeuvre, niet in de laatste plaats in de *Politeia*, meer in het bijzonder aan het begin van boek II, waar Glauco een aantal argumenten van de sofisten naar voren brengt. Hij stelt daar onder meer dat de mens het liefst onrecht zou doen zonder onrecht te lijden. Het tegenovergestelde, onrecht lijden zonder dat hij onrecht kan doen, is voor de mens een angstdroom. Als hij de kracht ertoe zou hebben, zou hij kiezen voor het eerste. Die kracht heeft hij echter niet, daar alle mensen ongeveer gelijk zijn in lichamelijke en geestelijke vermogens. Als hij onrecht doet, zal hem ook onrecht worden aangedaan. Er zal dan, in Hobbesiaanse termen gesproken, een toestand van oorlog ontstaan. Daarom zal hij, als hij verstandig is, ervoor kiezen een pact te sluiten met de anderen en geen onrecht begaan, opdat hemzelf ook geen onrecht wordt aangedaan.[10]

De mens doet dus, in deze visie, geen onrecht enkel en alleen omdat zijn eigen leven in gevaar zou komen als hij het wel deed. De moraal is een afgeleide van het lijfsbehoud, de morele waarden van de vitale waarden. Zodra deze laatste waarden een ander handelen vragen, of zelfs maar permitteren, kan de moraal overboord worden gezet.

9 Hobbes, *Leviathan* (1651), hfst. 15.

10 Plato, *Politeia*, 358e ff.

5

Het is een aannemelijke gedachte. Ook in de Griekse Oudheid werd ze al door velen uitgedragen en was ze, zelfs voor begaafde en welopgevoede lieden als Glauco, zoals hij zelf toegeeft, vrijwel onweerstaanbaar.[11] Toch is het, tot voor kort, niet de dominante opvatting geweest in de westerse wereld. Met de gesprekspartner van Glauco, Socrates, begint namelijk een traditie in het denken over moraal die lijnrecht ingaat tegen de Hobbesiaans-sofistische opvatting, een traditie die, vier eeuwen na Socrates, wordt bevestigd en versterkt door Christus. Deze tweede traditie is gedurende de vele eeuwen daarna altijd de dominante opvatting gebleven. Haar kern is in de vroege negentiende eeuw door Immanuel Kant nog eens opnieuw, voor de laatste keer, tot uitdrukking is gebracht.

Wat verkondigt Socrates in de *Politeia*, maar ook bijvoorbeeld in de *Apologie* en de *Crito*? Hij verkondigt ondubbelzinnig dat niet aan leven, maar aan rechtvaardig leven de hoogste waarde moet worden toegekend. Hij verkondigt dat het beter is onrecht te lijden dan onrecht te doen. Hij verkondigt dat men nooit onrecht mag doen: dat geen kwaad met kwaad mag worden vergolden, wat ook de consequenties zijn. Al zou men het met de dood moeten bekopen. Ergo: morele waarden staan hoger in de waardenhiërarchie dan vitale waarden.

Christus zegt vier eeuwen later niets anders. Ook hij preekt dat we altijd het moreel goede moeten doen, onafhankelijk van wat anderen ons aandoen, zelfs al moet men het met zijn leven bekopen.[12] Morele waarden staan hoger dan vitale waarden en zijn dus ten opzichte daarvan absoluut. (Dit geldt *a fortiori* voor esthetische en economische waarden.) Er mag nimmer mee gemarchandeerd worden, ook niet om het vege lijf te redden. Dat dit voor zowel Socrates als Christus meer was dan slechts een spel met woorden, blijkt wel uit het feit dat ze er beiden daadwerkelijk de prijs van het eigen leven vrijwillig voor hebben betaald.

11 *Ibid.*, 358c.

12 Matteüs 5. Let op het contrast met de *lex talio* van het Oude Testament.

De invloed van deze mannen op de westerse beschaving en het westerse denken over moraal kan moeilijk worden overschat. Tezamen staan ze aan de basis van de twee pijlers van onze morele traditie, die onaangevochten is gebleven tot aan Hobbes, in wiens voetspoor al snel de Verlichting ontstond, waarmee het in onze tijd dominant geworden denken werd ingeluid.

Wanneer Kant het morele gebod – 'de categorische imperatief' – bestempelt als een absoluut gebod, geeft hij daarmee te kennen althans in dit opzicht nog volledig in deze Socratisch-christelijke traditie te staan. Het morele gebod is een absoluut gebod, waaraan men zich heeft te houden, wat het ook kosten moge. Heel anders dan een voorwaardelijk gebod – 'de hypothetische imperatief' –, dat slechts geldt voor zover het je dient ter realisatie van een ander doel.[13] Jammer genoeg spreekt hij niet over waarden, maar over geboden, i.e. over normen. Daarmee zet hij het denken op een verkeerd spoor.

6

Men kan beter niet spreken over absolute morele normen (geboden), maar over absolute morele waarden. De eerste zijn er namelijk niet of nauwelijks, de tweede volop. Hoe zit dat?

Een voorbeeld kan hier behulpzaam zijn. 'Tijdens de regering van Darius', zo schrijft Herodotus, 'liet deze eens de bij hem vertoevende Grieken roepen en vroeg hun voor welke beloning zij bereid zouden zijn de lijken van hun vaders op te eten; zij antwoordden dat zij dat voor geen geld ter wereld zouden doen. Daarop liet Darius enige Indiërs komen, die Kallatiërs genoemd worden, en de gewoonte hebben hun ouders op te eten; in bijzijn van de Grieken, die door een tolk het gesprokene konden volgen, vroeg hij hun tegen welke beloning ze bereid zouden zijn hun vaders door vuur te verbranden. Zij riepen luidkeels, dat hij niet zulke goddeloze dingen moest zeggen.'[14] Hier

13 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Zweiter Abschnitt.

14 Herodotus, *Historiai*, III.38.

is duidelijk sprake van een groot verschil in morele normen. Wat bij het ene volk een norm is, is bij het andere nefast. Maar verschillen de achterliggende waarden van de Grieken en de Kallatiërs ook? Herodotus schrijft er niet over, maar het is waarschijnlijk dat bij beide volken dezelfde waarde in het geding is: eerbied voor de ouders.

Dit wijst ons op een interessant en belangrijk fenomeen. Achter een veelheid aan conflicterende normen gaat vaak een en dezelfde waarde schuil. Ook de verschillen tussen culturen, waarmee de westerse wereld op dit moment zo drastisch wordt geconfronteerd, zijn vooral verschillen in normen. Wie er oog voor heeft, kan achter deze verschillende normen heel vaak identieke waarden zien doorschemeren. Kennelijk hebben waarden een veel grotere eeuwigheidswaarde dan normen.[15] Waarden als rechtvaardigheid, moed, eerlijkheid, vrijgevigheid, mededogen, vriendelijkheid, betrouwbaarheid en vele meer, zijn absolute morele richtlijnen voor het menselijk bestaan, onafhankelijk van tijd en plaats.

7

Aan de ene kant is er dus een lijn van Socrates, via Christus naar Kant, met allen die daartussen zitten, die zegt dat morele waarden hogere waarden zijn dan vitale (en *a fortiori* dan esthetische en economische). Aan de andere kant is er een lijn van de sofisten naar Hobbes en verder – Nietzsche mag hier niet onvermeld blijven –, die moraal ziet als een geheel van wenken die dienstig zijn aan vitale waarden als leven, macht en wat dies meer zij.

De tweede lijn is de meest voor de hand liggende, de meest ‘natuurlijke’, en kan altijd rekenen op grote aanhang. Toch is de eerste nooit weggelachen. Socrates’ vrienden en Christus’ volgelingen waren vol van verbazing en ongeloof, maar ook van ont-

15 Kant was niet de eerste die geboden (normen, plichten) in de plaats stelde van waarden (deugden). In feite is deze verschuiving een product van de Reformatie. Zie hoofdstuk 10.

zag en respect voor wat hun leermeesters hun zeiden en voorleefden. Het heeft hen en talloze anderen door de eeuwen heen geïnspireerd deze weg na te volgen, zo goed en zo kwaad als dat voor een gewone sterveling mogelijk is.

Er schuilt kennelijk iets in deze lijn dat maakt dat zij toch superieur is. Wat dat is, is bijna niet in woorden uit te drukken. Kant – doorgaans schrijft hij als een droogstoppel, maar af en toe kan hij verrassen met bijzonder poëtische uitspraken – weet het niettemin mooi en treffend onder woorden te brengen. 'Dat de mens zich bewust is dat hij dit kan [namelijk morele waarden laten prevaleren ten koste van zichzelf, A.K.] omdat hij het moet, legt in hem een diepte bloot van goddelijke mogelijkheden, die hem als het ware een heilige huiver laten voelen wegens de grootsheid en verhevenheid van zijn ware bestemming.'[16] Dat iemand die zo afkerig was van *Schwärmerei* op dit cruciale punt zoiets zegt, zegt genoeg.

We betreden hier natuurlijk het gebied van de religieuze waarden, waarover we totnogtoe zo goed als gezwegen hebben. Kant geeft ons in feite het antwoord op de vraag die we tot nu toe uit de weg waren gegaan: hoe morele en religieuze waarden zich tot elkaar verhouden.

De religieuze waarden zijn uiteraard de hogere – daarin gaat het tenslotte om het hoogste en laatste –, maar betekent dit dat de morele zo nodig moeten wijken? In veel religies is dat het geval, maar naar mijn mening niet in de opvatting van Socrates, Christus en Kant. Voor hen geldt dat het heilige alleen kan worden benaderd langs de weg van de moraal. Laat het citaat van Kant maar eens op u inwerken. In feite komt de nauwe band tussen moraal en religie al naar voren in het citaat van Herodotus. Ook dat moet u nog maar eens herlezen.

16 Kant, *Über den Gemeinspruch* (1793), I: 'Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt'.

8

Deze analyse stelt ons in staat ten slotte een korte opmerking te maken inzake het actuele debat rond 'waarden en normen'. Dit debat wortelt mede in het gevoel dat morele waarden niet meer serieus (genoeg) worden genomen. De esthetische, economische en vitale waarden zijn op een voetstuk geplaatst. Het zijn de afgoden van onze maatschappij. Zij gelden breed als hoogste waarden. Morele waarden zijn gedegradeerd tot 'hypothetische imperatieven'. Men houdt zich eraan als het zo uitkomt en anders niet. Het besef dat bij velen leeft dat hieraan 'iets niet klopt' is, denk ik, te verklaren uit het feit dat zij, net als Socrates, Christus en Kant, aanvoelen dat deze *Umwertung aller Werte* niet spoort met de natuur der dingen. Anders dan de laatstgenoemden kunnen ze dit echter niet goed onder woorden brengen. Wat ons dus te doen staat, is terug te keren naar deze bronnen. Daar vinden we de woorden voor wat we bedoelen.

HOODSTUK 6

Eer en geweten

1

Velen – ook mensen die zelf niet christelijk zijn – betreuren de afkalving van het christendom in onze tijd, omdat ze van mening zijn dat moraal zonder godsgeloof niet mogelijk is. 'Als God dood is, is alles geoorloofd', aldus het van Dostojewski afkomstige, veel aangehaalde woord.[1] Godsgeloof is de basis van de moraal, als motiverende kracht – het waarom – en als bron van inhoud – het wat.

Deze zorg is bepaald niet imaginair en verdient het uiterst serieus te worden genomen. Toch is de moraal niet volledig afhankelijk van godsgeloof. Er zijn altijd wijzen geweest die zelf het goede inzagen en uit zichzelf het goede deden. Socrates is daarvan het bekendste voorbeeld. Wijzen zijn er echter maar weinig en er is geen reden aan te nemen dat dat ooit zal veranderen. Voor gewone stervelingen is dit geen optie. Er is ons echter vanouds nog een andere visie op goed en kwaad inborstig, met ten minste even goede historische geloofsbrieven als het christendom: de eerethiek.[2]

1 Zie Fjodor Dostojewski, *De gebroeders Karamazow*, XI.4: 'Wat is de mens gegeven dit alles? Zonder God en toekomstig leven? Dat betekent dan toch dat alles geoorloofd is, dan kan hij toch alles maar doen?' En een paar bladzijden verder: 'Als Hij niet bestaat, dan is de mens Heer der aarde. Geweldig! Maar hoe zal hij deugdzaam zijn zonder God?'

2 Hans Reiner, *Die Ehre*, Dortmund 1956; Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Keulen 1966; Geoffrey Best, *Honour among Men and Nations*, Toronto etc. 1982; Frank Henderson Stewart, *Honor*, Chicago en Londen 1994; Ludgera Vogt, *Zur Logik der Ehre*, Frankfurt am Main 1997.

2

Kevin McAleer beschrijft in zijn boek *Duelling: The Cult of Honor in Fin-de-Siècle Germany* de volgende gebeurtenis. 'In 1883 zat eens een jong universitair docent in een Berlijns restaurant tegen een groep vrienden te orakelen over "de joodse kwestie" toen een joodse jurist, die het had beluisterd, opstond en genoegdoening eiste. Putlitz, de docent, gaf de jurist, als beledigde partij, uit zichzelf de keuze van wapen. Zich verontschuldigend op grond van bloedarmoede en bijziendheid, stelde de jurist een "Amerikaans duel" voor, dat Putlitz aanvaardde en vervolgens verloor. Na zijn zaken geregeld te hebben, kwam Putlitz met een opmerkelijk blijk van goede trouw de afspraak na en bracht zichzelf om het leven voordat de termijn was verstreken'.[3] Een Amerikaans duel was, aldus McAleer, 'in wezen deels zelfmoordpact, deels Russische roulette, waarbij twee mannen overeenkwamen het lot hun onenigheid te doen oplossen door loten te trekken. De verliezer diende zichzelf binnen een bepaalde tijdsperiode onopvallend van kant te maken.'[4]

Hoe te reageren op dit – waar gebeurde – verhaal? Onze eerste gedachte is natuurlijk Putlitz voor gek te verklaren en de zaak af te doen als belachelijk, kinderachtig en onbegrijpelijk. Zowel het feit dat er geduelleerd werd, alsook de wijze waarop en de aanleiding voor het duel geven ons reden tot afkeuring. Toch is dit niet het verhaal van een geestelijk gestoorde; evenmin was het een unicum. Duels kwamen veel voor – in het bijzonder in de maatschappelijke bovenlaag – en zeker niet alleen in Duitsland.[5] Reden genoeg dus om de kwestie niet zonder meer af te doen als een psychiatrisch geval, maar ons er wat langer op te bezinnen. Temeer daar het om een vrij recent ver-

3 Kevin McAleer, *Duelling: The Cult of Honor in Fin-de-Siècle Germany*, Princeton, N.J., 1990, p. 80.

4 *Ibid.*, p. 80.

5 Ute Frevert, *Ehrenmänner: Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1991; Micheline Cuénin, *Le Duel sous l'Ancien Régime*, Parijs 1982; Robert Baldick, *The Duel*, Londen 1970 (1965).

leden gaat. Hoe is het mogelijk en wat betekent het dat een gedragscode die de aanzienlijken in de samenleving – en zij die daartoe wilden gaan behoren – honderd jaar geleden nog als van het allergrootste gewicht beschouwden – van groter gewicht dan het leven zelf – ons nu zo onbegrijpelijk en irrationeel voorkomt? Wat zegt dat over ons en onze relatie tot het verleden?

Het ging tussen Putlitz en de joodse jurist natuurlijk om de eer. Laatstgenoemde voelde zich in zijn eer aangetast en voelde zich derhalve geroepen genoegdoening te eisen. Putlitz was het aan zijn eer verplicht deze te geven en, toen hij het duel eenmaal verloren had, eveneens aan zijn eer verplicht de hand aan zichzelf te slaan. Hun eer was, zowel voor Putlitz als voor de joodse jurist, kennelijk van het allergrootste belang.

Wij daarentegen zijn vastberaden eer te beschouwen als ten hoogste een bijzaak. Dat maakt het voor ons zo moeilijk Putlitz te begrijpen. Dat maakt ook dat – meer in het algemeen – de menswetenschappen maar zo weinig aandacht schenken aan eer. We weten niet wat we ermee aan moeten en kunnen eigenlijk niet goed geloven dat anderen er zo'n punt van maakten. Wie op zoek gaat naar diepgravende geschriften over eer staat een teleurstelling te wachten. Daaraan ontbreekt het grotendeels, hoewel de notie vaak wel even wordt aangestipt. En wat er is aan literatuur over eer, gaat over het algemeen schuil achter een andere naam: schaamte.

3

Een zekere reputatie heeft – in sommige kringen althans – de tweedeling schaamtecultuur en schuldcultuur. Deze terminologie is geïntroduceerd door de antropologe Ruth Benedict, in haar uit 1946 daterende *The Chrysanthemum and the Sword*, een werk van enige faam over de Japanse cultuur.[6] Enkele jaren later werd de tweedeling overgenomen door de classicus Eric Dodds

6 Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston 1989 (1946), p. 222 ff.

in zijn in 1951 verschenen *The Greeks and the Irrational*.[7] Met name dankzij deze boeken heeft het onderscheid tussen schaamtecultuur en schuldcultuur een zekere plaats verworven in ons vocabulaire.

Voor Benedict en Dodds is de schaamtecultuur in hoofdzaak een vreemde cultuur: de cultuur van respectievelijk de Japanse samoerai en de Homerische helden. Dit geldt eveneens voor de meeste auteurs die de tweedeling in hun navolging hanteren. Wij daarentegen, zo kan men bij Benedict en Dodds lezen, zijn 'de erfgenamen van een oude en machtige (maar nu afbrokkelende) schuldcultuur'.[8]

Het onderscheid tussen schaamtecultuur en schuldcultuur is naar mijn smaak van groot belang. Het is als hermeneutisch uitgangspunt onmisbaar en verdient als zodanig meer aandacht dan het tot op heden heeft gekregen. De opvatting dat de schaamtecultuur in hoofdzaak een vreemde cultuur is en dat wij vrijwel uitsluitend erfgenamen zijn van een schuldcultuur is echter een al te schematische toepassing van onderscheid, waardoor het veel van zijn waarde verliest.[9] Zoals het hierboven geschetste voorbeeld van Putlitz al aangeeft, kan onmogelijk worden volgehouden dat de schaamtecultuur na Homerus in de westerse geschiedenis heeft ontbroken of op zijn best een bijrol heeft gehad. In het algemeen geldt mijns inziens dat zowel de schaamtecultuur als de schuldcultuur

7 Eric Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley etc. 1951, p. 17 en hfst. II.

8 *Ibid*., p. 26n106. Vgl. Benedict, *ibid*., pp. 223-224.

9 Het standpunt van Benedict en Dodds in dezen is genuanceerd. Bij Benedict, die schrijft over het heden, lezen we op p. 223: 'Schaamte is een toenemend zware last in de Verenigde Staten en schuld wordt minder zwaar gevoeld dan in voorgaande generaties.' En Dodds, wiens analyse de oude Grieken betreft, schrijft op p. 28: 'Ik erken dat het onderscheid slechts relatief is, daar in feite veel gedragswijzen die kenmerkend zijn voor schaamteculturen bleven voortbestaan gedurende de gehele archaïsche en klassieke periode.' In essentie is de westerse cultuur volgens beiden echter een schuldcultuur. De vraag is of dát juist is.

een zwaar stempel op de westerse geschiedenis heeft gedrukt, de eerste in de doorwerking van het antieke, Grieks-Romeinse erfgoed en de tweede door de invloed van het christendom. Als in deze stelling waarheid schuilt, is het van het grootste gewicht vat te krijgen op de essentialia van de schaamte- en de schuldcultuur. Anders blijft ons verleden voor ons onbegrijpelijk. En hoe zouden we dan ooit onszelf kunnen begrijpen? Ons denken is immers in belangrijke mate gevormd door dat verleden.

Alvorens daartoe een poging te wagen, lijkt een tweevoudige wederdoop gewenst. In plaats van 'schaamtecultuur' wordt in het navolgende de voorkeur gegeven aan de term 'eerethiek'. En in plaats van 'schuldcultuur' wordt verder gesproken van 'gewetensethiek'. Het begrip 'ethiek' is hier accurater dan het begrip 'cultuur', omdat 'ethiek' expliciet aangeeft dat het in eerste instantie morele, normatieve schemata betreft. 'Cultuur' is veel breder en omvat ook feitelijke denk- en handelingspatronen. Het spreekt overigens vanzelf dat 'ethiek' in laatste instantie slechts interessant is, als ze haar neerslag vindt in feitelijke denk- en handelingspatronen en dus in de cultuur. Wat betreft de begrippen 'eer' en 'geweten': deze zijn accurater dan de begrippen 'schaamte' en 'schuld', omdat het algemenere termen zijn die de lading van de betreffende ethiek vollediger dekken.

4

Grofweg geldt dat de ethiek van de Grieks-Romeinse Oudheid een ethiek was waarin de notie van eer centraal stond. De ethiek van het christendom daarentegen gaat uit van de notie van geweten.

'Goed' betekent in de eerethiek: in aanzien staan, respect genieten, geacht worden, ontzag inboezemen, waardering krijgen, eerbied afdwingen, bewondering oogsten, roem verwerven en zelfs vrees inboezemen. 'Slecht' is het tegenovergestelde: geminacht of zelfs veracht worden, vernederd, beledigd, gekrenkt, gegriefd, gekwetst, gekleineerd, bespot en beschaamd

worden, belachelijk gemaakt worden, niet bekend – obscuur – en niet gevreesd – niet vreselijk – zijn. Wie gedreven wordt door de eerethiek zal het goede in deze zin nastreven en het slechte in deze zin trachten te vermijden. De morele vraag 'Hoe moet ik leven?' wordt voor hem tot de vraag 'Hoe dwing ik eerbied etc. af?' en de vraag 'Hoe voorkom ik vernederd etc. te worden?'

Hoe dwingt men eerbied af? De oerbron is de pure lichamelijke macht en kracht. In de *Ilias* bijvoorbeeld treffen we deze bron van eerbied ongecamoufleerd aan. De grootste bewondering is weggelegd voor Achilles en Hector, de sterksten in de strijd, een bewondering die onmiskenbaar gepaard gaat met vrees. Het Duitse begrip *Ehrfurcht* geeft, letterlijker dan ons begrip 'ontzag', dit aspect van deze emotie weer.

Het criterium is hier dus niet dat men een ander helpt, maar dat men iets uitzonderlijks presteert waartegen op wordt gekeken. Misschien kan men het nog het beste aanschouwelijk maken door het te vergelijken met de Olympische Spelen, niet toevallig een Griekse uitvinding: ook daar gaat het er niet om de ander te ondersteunen, maar om de ander te overtreffen, de eerste en de beste te zijn.

Al heel snel treffen we in de geschiedenis naast de pure lichamelijke macht en kracht een tweede bron van eerbied aan: geestelijke macht en kracht. Voor Odysseus, de schrandere, is al in de *Ilias* een speciale rol weggelegd op grond van zijn geestelijke vermogens. Het was al snel duidelijk dat de geestelijke kracht vaak de lichamelijke overtrof. De Grieken namen uiteindelijk met een list Troje in; Odysseus wist door zijn sluwe optreden alle sterkeren, van de cycloop tot de vrijers, om de tuin te leiden en over hen te zegevieren.

En het helpen, het beschermen van anderen? Zal iemand van superieure lichamelijke en geestelijke kracht zich op grond van de eerethiek geroepen voelen deze in dienst van de gemeenschap, van de minder machtigen en krachtigen te stellen? Het is wel inherent aan de logica van deze wijze van denken. Niets is immers moeilijker en uitzonderlijker dan de eigen persoon in dienst te stellen van of zelfs op te offeren voor de ander of het gemene goed. Niets dwingt meer eerbied af. De superieure geeste-

lijke en lichamelijke kracht die vrijwillig beschermt en ondersteunt wat zij met gemak zou kunnen onderdrukken en vernietigen: het is de uiterste consequentie van de eerethiek. Waarmee meteen is aangegeven, dat het ook het moeilijkst bereikbare en minst stabiele aspect van de eerethiek is. Permanent loert immers de verleiding op directere, primitievere wijze eerbied af te dwingen.

Men ziet wel dat de eerethiek zeer competitief is. Het zich meten met anderen staat centraal. Maar dat is niet het enige opvallende kenmerk. Wat ook karakteristiek is voor deze ethiek is het overwegende belang dat wordt toegekend aan de mening van anderen. Wat zij ervan vinden is uiteindelijk de maatstaf van goed en slecht. Wat telt is dan ook vooral wat voor anderen zichtbaar is. Wat niet zichtbaar is, kan niet een bron van trots of schaamte zijn. Het innerlijk, de zieleroerselen van de persoon zijn daarom ethisch gezien van geen belang. Niet wat men denkt en voelt, maar wat men zegt en doet is relevant, omdat dat zichtbaar is voor anderen. Vanuit het oogpunt van de christelijke moraal is dit verwerpelijk. Daarin gaat het juist om de gedachten en gevoelens, de zieleroerselen, het innerlijk leven.[10]

Dat de mening van anderen van het grootste gewicht is, wil echter niet zeggen dat de mening van een ieder evenveel gewicht in de schaal legt. De mening van hen die men zelf het meest respecteert en bewondert, weegt het zwaarst; er zijn er ook wier mening in het geheel niet telt.

Nu is het denkbaar dat de mening van geen der levenden telt, omdat zij die gerespecteerd en bewonderd worden allen dood zijn. Wanneer dat het geval is, en de betrokkene laat zich leiden door de mening van de doden, is de mening van anderen – de maatstaf van goed en slecht in de eerethiek – in zekere zin

10 Matteüs 6: 5-6: 'En wanneer gij bidt, zo zult gij niet zijn gelijk de geveinsden (*hupokritai*), want die plegen gaarne, in de synagogen en op de hoeken van de straten staande te bidden, opdat zij door de mensen mogen gezien worden. Maar gij, wanneer gij bidt, gaat in uw binnenkamer, en uw deur gesloten hebbende, bidt uw Vader.'

buitenspel gezet. Het *forum externum* is immers vervangen door een *forum internum*. De mening van anderen is verinnerlijkt. De relatieve maatstaf is verabsoluteerd. Bovendien: daar men zijn gedachten voor het interne forum niet kan verbergen, kunnen ook die, althans in aanleg, eveneens een bron van trots en schaamte worden en aldus in het ethische domein worden betrokken.

Een *forum internum* veronderstelt de psychische capaciteit zich tot zichzelf te verhouden als tot een vreemde, zelf als het ware de rol van toeschouwer op zich te nemen van het eigen denken, spreken en doen. Een dergelijk zelfbewustzijn treffen we ook al bij de Grieken en Romeinen aan.[11] Het Romeinse begrip voor dit zelfbewustzijn is *conscientia*. In goed Nederlands: geweten.

Betekent dit nu dat de gewetensethiek niets anders is dan een verinnerlijkte vorm van de eerethiek? Neen, zeker niet. Wat echter wel al kan worden geconcludeerd op basis van het bovenstaande is dat de eerethiek in dit opzicht veeleer 'naar buiten gericht' is en de gewetensethiek 'naar binnen gericht', hoewel dit verschil veeleer gradueel dan principieel is. Er zijn echter ook principiële verschillen.

5

Wanneer een (heidense) Griek of Romein over zijn geweten spreekt, bedoelt hij daarmee niet hetzelfde als de christen. De ethische criteria waaraan hij zijn denken, spreken of doen meet, zijn, blijkens zijn gebruik van de notie van geweten, weliswaar verinnerlijkt, maar het blijven de criteria van de eerethiek. De gewetensvraag is: strekt me dit tot eer of tot schande? In de christelijke conceptie van het geweten daarentegen staat de vraag centraal: ben ik schuldig of onschul-

11 Het is de vraag of men het ook bij Homerus kan vinden. Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley etc. 1993, meent, in tegenstelling tot Dodds en Bernhard Snell, *The Discovery of the Mind*, New York 1982 (1953), van wel.

dig?[12] Werelden van verschil bestaan tussen deze twee vragen.

Het is niet eenvoudig op die verschillen precies de vinger te leggen. Toch weet een ieder dat ze wezenlijk zijn. Schuldgevoel is niet hetzelfde als schaamtegevoel. In tegendeel: het is een volstrekt ander gevoel, dat zich zelfs op een andere plaats in het lichaam en met andere symptomen manifesteert. Interessant is ook dat we schuld associëren met het gehoor en schaamte met het gezichtsvermogen. We horen de stem van het geweten; maar we slaan de ogen neer of de handen voor de ogen van schaamte.

Nog een indicatie van een wezenlijk verschil betreft wat men de conceptie van het hoogste kwaad zou kunnen noemen. Hierboven is reeds genoemd wat, gezien vanuit het perspectief van de eerethiek, als 'slecht' moet worden beschouwd. Slecht is geminacht of zelfs veracht worden, vernederd worden, en dergelijke meer. Dit is wat koste wat het kost vermeden moet worden voor de aanhangers van de eerethiek. Maar het was ook de Grieken en de Romeinen al bekend dat sommigen zich aan eer niets gelegen lieten liggen. Deze lieden werden eerloos ofwel schaamteloos genoemd. Ze ontberen eergevoel c.q. schaamtegevoel. Ze staan *jenseits* van de eerethiek; ze zijn voor deze ethiek ongrijpbaar en vertegenwoordigen daarom het hoogste kwaad. (Zou dit de ratio zijn van de hardheid waarmee de over het algemeen toch tolerante Romeinen de christenen vervolgden?)

Ook in de christelijke visie treffen we het kwaad als het ware op twee niveaus aan. Elke overtreding van bijvoorbeeld de tien geboden is slecht. De straf voor de schuld i.e. de zonde is het kwade geweten: het schuldgevoel. Maar er zijn mensen die geen geweten hebben: gewetenloze mensen. Deze staan *jenseits* van

12 Ofwel de vraag: ben ik zondig? Zoals bekend zijn de begrippen schuld en zonde nauw verwant. Ons begrip zonde komt waarschijnlijk van het latijnse *sons*, dat 'schuldig' betekent. Vgl. Coenen e.a. (red.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, z.p. 1993 (1971), pp. 1192-1199, onder de trefwoorden *adikia* en *hamartia*.

de gewetensethiek; ze zijn voor deze ethiek ongrijpbaar en vertegenwoordigen daarom het hoogste kwaad.

Twee noties van het hoogste kwaad staan hier tegenover elkaar: eerloosheid en gewetenloosheid. Elk van ons weet wat ze betekenen en elk van ons weet ook hoe verschillend ze zijn. Maar waarin verschillen ze nu precies?

6

Om te beginnen geldt dat een schuldgevoel primair gericht is op een ander en een schaamtegevoel op de eigen persoon. Men voelt zich schuldig ten aanzien van iemand anders, maar schaamt zich over zichzelf.[13] Geconstateerd moet dus worden dat in dit opzicht, wat het voorwerp betreft, de eerethiek veeleer 'naar binnen gericht' is en de gewetensethiek 'naar buiten gericht'. Zoals we hierboven hebben gezien, lag het voor wat het criterium betreft, precies omgekeerd!

Maar dat is niet alles. Om het verschil tussen eerethiek en gewetensethiek in alle scherpte voor ogen te krijgen stelle men zich de vraag: wat is de bron van het schuldgevoel? In tegenstelling tot wat wel eens gesteld wordt, is het niet de angst voor de boosheid van de 'vader' wiens gebod is overtreden. Angst is niet hetzelfde als schuldgevoel. De bron van het schuldgevoel is de gedachte een ander, om wiens wel en wee men geeft, tekort te doen. En wat is de bron van het schaamtegevoel? Dat is de gedachte zelf tekort te schieten in de ogen van een ander, om wiens oordeel men geeft. Het verschil is dus tweeërlei. 'Tekortdoen' staat tegenover 'tekortschieten' en 'zorg om het wel en wee van de ander' staat tegenover 'zorg om het oordeel van de ander'.

Door dit fundamentele verschil in perspectief divergeert de betekenis van moraal in de twee ethische systemen sterk. De gewetensethiek stuurt het denken naar de vraag: wanneer doe ik

13 Ook emoties als bijvoorbeeld plaatsvervangende schaamte zijn zelfgericht. Men schaamt zich omdat men zich vereenzelvigt met degene over wie men zich schaamt.

iemand tekort? De 'natuurlijke' indicaties daarvoor zijn boosheid en verdriet. Die emoties geven het duidelijkst aan dat iemand zich tekortgedaan voelt. Het is niet noodzakelijk dat iemand daadwerkelijk boos of verdrietig is. Om berouw te voelen is het voor het geweten voldoende zich te verbeelden dat de gedachte, uitspraak of handeling in casu reden zou zijn voor deze emoties.

De eerethiek roept de vraag op: 'Wanneer schiet ik tekort in het oordeel van de ander?' Het is duidelijk dat het denken daarmee een andere richting in wordt gestuurd. De sociale sensitiviteit is nu niet zozeer op de emoties boosheid en verdriet gericht, als wel op gevoelens van hoogachting en minachting, of – minder uitgesproken – van goedkeuring en afkeuring. Ook hier geldt dat het niet noodzakelijk is dat iemand daadwerkelijk hoogachting of minachting sorteert. Om trots respectievelijk schaamte te voelen is het voor het eergevoel voldoende zich te verbeelden dat de gedachte, uitspraak of handeling in casu reden zou zijn voor deze emoties.

Wat veroorzaakt boosheid en verdriet, wat brengt hoogachting en minachting teweeg? Verdriet is de emotie die bij pijn hoort, boosheid is de emotie van het aangedane onrecht. Minachting is emotie die past bij de lafheid, de laagheid, de slapheid, de domheid; hoogachting bij de kracht, de moed, de voortreffelijkheid, de intelligentie. Tekenend is het verschil in reactie op andermans verdriet. De gewetensethiek gebiedt medelijden, de eerethiek eist zelfbeheersing: verdriet tonen getuigt van zwakte.

Boosheid en verdriet verwijzen beide impliciet naar een 'gebied', een 'territorium', een 'domein' dat heilig is en gemeden en aanbeden dient te worden. Dat gebied is taboe. De doorbreking van het taboe, de heiligschennis, de bezoedeling leidt tot boosheid en/of verdriet. Reiniging is dan noodzakelijk, boete moet gedaan worden. Het taboe is de oorsprong van de wet. Het taboe bij uitstek is geweld, in het bijzonder moord.

Hoog- en minachting verwijzen impliciet naar het sublieme, dat nagestreefd en het gemene dat geschuwd moet worden. Van taboes, zoals in de gewetensethiek, is geen sprake. Geweld is in

deze ethiek dan ook geen taboe. Integendeel. Geweld is de meest oorspronkelijke wijze om eerbied af te dwingen, moord de ultieme wijze om superioriteit te bevestigen. Men leze er de *Ilias* nog maar eens op na. Later in de tijd is deze primitieve notie van eer vergeestelijkt, maar het ideaal van 'meester zijn' is gebleven.

7

Wat achter deze verschillen tussen de gewetensethiek en de eerethiek ligt, is een volstrekt tegengestelde opvatting over wat moraal is. In de gewetensethiek ligt de nadruk op het 'wat'. De gewetensethiek is een wetsethiek. In de eerethiek daarentegen ligt de nadruk op het 'hoe'; het is een procesethiek. In de eerste gaat het om de uitkomst: bepaalde dingen zijn geboden, andere zijn verboden. In de tweede gaat het om *due process*, waardoor een zo goed mogelijke uitkomst – onder de gegeven omstandigheden – wordt gegarandeerd.

In de gewetensethiek vormt een catalogus van wetten ofwel voorschriften de kern van de moraal. Het voorbeeld bij uitstek zijn natuurlijk de bijbelse tien geboden. Bepaalde dingen zijn verplicht – 'eert uw vader en uw moeder' bijvoorbeeld –, andere zijn verboden – overspel bijvoorbeeld. Zaken die niet onder een gebod of een verbod vallen, zijn 'vrij', zijn buitenmoreel.

De eerethiek is anders gestructureerd. De morele kern van de eerethiek wordt gevormd door de deugden. Deugden zijn geen geboden en verboden. Ze hebben een volstrekt ander karakter dan de wetten van de gewetensethiek. Die laatste zijn materiële handelingsrichtlijnen voor het denken, spreken en doen. De deugden daarentegen zijn formele handelingsrichtlijnen voor het denken, spreken en doen. Deugden richten zich niet op het doel, maar op de weg naar het doel.

Het voorbeeld bij uitstek zijn de Platoons-Ciceroonse kardinale deugden: wijsheid, moed, rechtvaardigheid en gematigdheid. Een goed mens is, in deze visie, iemand die zich deze deugden in hoge mate eigen heeft gemaakt, waardoor ze zijn handelen in sterke mate bepalen. Zo'n deugdzaam mens zal

veel dingen niet denken, zeggen en doen, andere slechts op een bepaalde manier en weer andere zeker wel. Maar welke handelingen dat nu precies zijn, daarover zeggen deugden niets en hoeven ze ook niets te zeggen. Door het handelen naar zijn vorm te structureren is een moreel goede uitkomst verzekerd. Een catalogus van wetten, die het handelen naar zijn doel structureren, is niet nodig. Daar staat tegenover dat de deugden relevant zijn voor geheel het handelen: een buitenmorele sfeer, zoals in de gewetensethiek, bestaat hier dus niet. Al het doen en laten heeft morele aspecten.

8

Hierboven werd gesteld dat grofweg geldt dat de ethiek van de Grieks-Romeinse oudheid een ethiek was waarin de notie van eer centraal stond. De ethiek van het christendom daarentegen gaat uit van de notie van geweten. Het is nu tijd om deze stelling tweevoudig te nuanceren.

Om te beginnen: strikt genomen is de gewetensethiek wellicht christelijk, maar al ver voor de opkomst van het christendom zijn ideeën te traceren die een structurele verwantschap vertonen met het christelijke gewetensbegrip. In de Griekse tragedie met name, in het bijzonder in de figuur van Orestes, zoals die door Aeschylus in de *Orestie* wordt uitgebeeld, herkennen we iemand die duidelijk geplaagd wordt door een gevoel dat in ieder geval veel lijkt op wat later schuldgevoel is gaan heten.[14] Zo'n grote stap is het niet van de wraakgodinnen – de Erinyen – naar de wrekende God.

Een tweede nuancering: de eerethiek verdwijnt niet met de opkomst van het christendom. Onder de christelijke denkers zijn twee posities te onderscheiden. Ten eerste een 'katholieke', die een synthese tracht te bewerkstelligen tussen beide ethische systemen. De grootste vertegenwoordiger van deze positie

14 Interessant genoeg wordt de figuur van Oedipus die we later bij Sophocles aantreffen veeleer gedreven door schaamte. Niet voor niets steekt hij zijn ogen uit.

is natuurlijk Thomas van Aquino. Daarnaast is een 'protestantse' positie te onderkennen, die veeleer uitgaat van een onoverbrugbare antithese tussen de eerethiek en de gewetensethiek, tussen *Antike und Abendland*. Grote vertegenwoordigers van deze positie zijn onder andere Tertullianus, Luther, Calvijn en Karl Barth.

9

Tot zover de geschiedenis. Op dit punt aangekomen moeten we ons nu de vraag stellen: dit is allemaal interessant vanuit een historisch oogpunt, maar wat heeft het met ons te maken? Eer, deugd, geweten etc. zijn dat geen termen uit een voltooid verleden tijd? Hebben wij deze begrippen en de wereld waarin ze thuishoren niet allang achter ons gelaten?

Het antwoord is: ja en neen. Neen, want beide ethische systemen leven voort in verbasterde en primitieve vormen. De christelijke ethiek leeft voort, zij het sterk vervormd, in het romantische autonomie- en authenticiteitsideaal, dat het volgen van de innerlijke stem van het unieke zelf tot hoogste gebod heeft gemaakt. Slecht is het de stem van de ander te volgen, van *das Man*. De stem van het zelf is een geseculariseerde en geïndividualiseerde versie van de stem van God. De *vox sui* is de opvolger van de *vox Dei*.[15] In naam van het zelf dienen we boven eventuele eergevoelens te staan: de schaamte voorbij. Deze norm van *innerdirectedness*, gepopulariseerd door mensen als Maslow, Fromm en Riesman, heeft een niet makkelijk te overschatten ethische invloed in onze tijd. Ze bepaalt de visie op goed en kwaad van grote delen van de bevolking.

Maar de eerethiek heeft het toch afgelegd? Neen, ook niet. Zij is weliswaar getaboeïseerd, maar taboeïseren is niet hetzelfde als uitbannen. De eerethiek is grotendeels ondergronds gedreven en monddood gemaakt. Maar eer is net als seks niet uit

15 Het wezenlijke verschil tussen voorouder en nakomeling is dat de eerste de aandacht van de mens richt op de ander, terwijl de tweede de aandacht van de mens vooral op zichzelf richt.

te bannen. Het behoort tot de menselijke natuur. Er zijn nog *pockets* waar de eerethiek, zij het vaak in primitieve vorm, openlijk wordt beleden: in het leger, onder voetbalfans, in de onderwereld[16] en onder bepaalde groepen immigranten bijvoorbeeld. Voor de rest van de samenleving, die erover zwijgt, is de eerethiek in existentiële zin echter net zo belangrijk, ook al hebben we er intellectueel geen grip op, omdat we al zo lang weigeren erover te denken en te praten.

Anderzijds kunnen we, dit gezegd hebbend, niet anders dan erkennen dat we ons in de westerse wereld, in West-Europa in het bijzonder, in het recente verleden inderdaad steeds meer hebben ontdaan van de eerethiek en de gewetensethiek, van het erfgoed van antieken en christendom, althans in hun traditionele gestalte. Eer, deugd, geweten, etc. zijn in die zin inderdaad termen uit een voltooid verleden tijd. Wij hebben deze begrippen en de wereld waarin ze thuishoren inderdaad achter ons gelaten. De vraag is echter of ons dat tot voordeel strekt. Zijn de twee zojuist beschreven verbasterde en primitieve wijzen om over goed en kwaad te denken een vooruitgang ten opzichte van wat we hadden? Ik waag het te betwijfelen. En wat er overblijft waar zelfs deze geen geldingskracht meer hebben, is nog minder aanlokkelijk. Want daar moet het nihilisme, dat alles geoorloofd acht, wel de overhand te krijgen.

16 Leden van de maffia noemen zichzelf *uomini di onore*.

HOOFDSTUK 7

Daarom worden mensen goed genoemd[1]

1

Ondanks het feit dat de twintigste eeuw alle andere in bloeddorstigheid heeft overtroffen, is de vooruitgangsgedachte nog altijd de vanzelfsprekende vooronderstelling van de wereldbeschouwing van de meesten onder ons. Niet in die zin dat verdere vooruitgang in de toekomst als gegarandeerd mag worden gezien, maar wel in die zin dat wij anno nu 'verder' zijn dan de mensen die voor ons kwamen. En het moet gezegd: de voorbeelden van vooruitgang liggen inderdaad voor het oprapen. Denk maar aan de ontwikkelingen in de computertechnologie, aan de voortgang van de medische wetenschap, de evolutie van het bruto nationaal product, enzovoorts. We kunnen in veel opzichten meer dan onze voorouders, omdat we meer weten. Op velerlei gebied is ons inzicht in de aard der dingen verbeterd en verdiept. Vergeleken met ons verkeerden zij die in het verleden leefden vaak in duisternis.

De vraag is echter of onze voorouders in alle opzichten minder wisten en minder begrepen dan wij. Het is weliswaar verleidelijk om te denken dat we, daar we op tal van terreinen verder zijn, hen wel op elk gebied zullen overtreffen, maar logisch noodzakelijk is die conclusie in ieder geval niet. Integendeel: het is heel wel mogelijk dat onze voorouders op bepaalde gebieden een dieper inzicht hadden dan wij. Dat zou betekenen dat wij, omdat we niet meer bij hen te rade gaan in de veronderstelling het beter te weten, op die gebieden dreigen terug te vallen naar een primitiever niveau van denken.

In navolging van onder andere Alisdair MacIntyre, die het-

1 Cicero, *De Officiis*, I.20.

zelfde suggereerde in zijn veel besproken werk *After Virtue*,[2] zou ik willen argumenteren dat dit op het gebied van de ethiek inderdaad het geval is – en dus ook op het gebied van het recht. Omdat we, uitgaande van de onjuiste gedachte dat we het beter weten dan onze voorouders, niet meer voldoende ons licht opsteken bij hen, dreigt ons denken op het terrein van de ethiek en het recht vluchtig en oppervlakkig te worden.[3] Maar wie vluchtig en oppervlakkig denkt, wie geen inzicht heeft, maakt fouten. En omdat ethiek en recht een antwoord zijn op een van de belangrijkste vragen, namelijk de vraag hoe te leven, behoren de fouten die we op dit gebied maken tot de grootste fouten. Wat ons te doen staat, moge derhalve duidelijk zijn: *ad fontes*. Terug naar de bronnen.

2

Laten we beginnen met het hernemen van de voorouderlijke visie op het recht; we komen dan vanzelf op het bredere terrein van de ethiek. Wat is recht in wezen? Wat is de essentie van het recht? Voor zover deze vraag überhaupt nog gesteld wordt en niet terzijde wordt geschoven als onwetenschappelijk, is het antwoord doorgaans dat het recht geen wezen, geen essentie heeft, omdat het recht naar tijd en plaats varieert. Het recht is zo gezien niets meer dan een reflectie van het rechtsgevoel

2 Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1982, hfst. 1: 'A disquieting suggestion', pp. 1-5.

3 Deze intellectuele hoogmoed, die het gevolg is van de vooruitgangsgedachte, uit zich ten eerste daarin dat men licht geneigd is minder recente auteurs a priori als ouderwets en achterhaald te beschouwen, maar ten tweede ook in een benadering van het ethische en rechtsdenken uit het verleden die zuiver beschrijvend en analyserend is en terugschrikt voor de vraag naar de waarheid van dit denken. Strikt genomen is deze laatste benadering natuurlijk niet gebonden aan de vooruitgangsgedachte, maar ze is er wel een gevolg van, omdat de vooruitgangsgedachte de vraag naar de waarheid van het denken uit het verleden blokkeert.

– onvriendelijker: de vooroordelen – van een bepaalde groep mensen. Het recht verandert wanneer het gevoel of de groep verandert. Wat hier en nu recht is, is elders en in een andere tijd onrecht. Inderdaad: dit is relativisme en het viert hoogtij.[4]

De vooruitgangsgedachte is uitgemond in een alles doordringend relativisme. Dat lijkt tegenstrijdig, maar is het niet. 'Vroeger', zo is de redenering, 'verkeerde men abusievelijk in de veronderstelling dat er zoiets is als het wezen van het recht: het natuurrecht. Wij weten nu dat dat niet bestaat.' Daarin ligt de vooruitgangsgedachte. 'Wij beseffen inmiddels dat recht voortdurend verandert en geen wezen heeft.' Daarin ligt het relativisme.

Nu heeft niemand ooit ontkend dat het recht naar tijd en plaats behoorlijk kan verschillen. In de Oudheid, de Middeleeuwen en het *ancien régime* waren die verschillen, wat Europa betreft, zelfs veel groter dan in onze tijd. Maar hetzelfde geldt voor veel meer zaken; bijvoorbeeld het verschijnsel mens. Geen individu is hetzelfde, elk van ons is een uniek exemplaar. Niettemin maakt elk individu deel uit van de soort *Homo sapiens*. Zou zoiets niet ook van de diverse, unieke rechtsstelsels gezegd kunnen worden?

Elk rechtsstelsel is, hoe het verder ook van andere rechtsstelsels verschilt, in ieder geval georiënteerd op het doel orde te scheppen en te handhaven in de samenleving. Het recht is in essentie een systeem dat de chaos en de anarchie uitbant, waardoor zekerheid, voorspelbaarheid en vrede kunnen bestaan. Zonder de ordening door het recht is het naakte voortbestaan van de mens al niet

4 Tegelijkertijd zijn we echter niet bereid ten volle de consequenties te trekken uit dit relativistische standpunt en, net als Thrasymachus in Plato's *Politeia*, te beweren dat recht niets anders is dan het voordeel van de sterkere. Vooral de notie van mensenrechten, die sedert WO II weer opgeld doet, staat haaks op dit 'realisme'. De aporie is dat we in beide geloven en geen van tweeën willen offeren, terwijl we beseffen dat het onverenigbare standpunten zijn. Maar zolang we niet echt voor het blok komen te staan en moeten kiezen, is daarmee kennelijk goed te leven.

meer goed denkbaar – of het moest zijn als een 'life (...) solitary, poor, nasty, brutish and short'[5] – laat staan het goede leven.

Alles is beter dan chaos en anarchie, zelfs de tirannie. Vandaar ook dat in situaties van chaos en anarchie onvermijdelijk de roep weerklinkt om de sterke man die orde op zaken stelt. Een tirannie schept en handhaaft de orde en is dus georiënteerd op het wezenlijke doel van het recht. Maar is de tirannie daarmee ook een rechtsorde? Kan iemand werkelijk, in ernst, volhouden dat in een tirannie het recht heerst? De vraag stellen is haar beantwoorden.

Dit wijst ons op een tweede wezenlijk aspect van het recht, naast dat van de schepping en handhaving van de orde. Negatief geformuleerd: het recht kan nimmer een systeem van willekeur, onderdrukking en terreur zijn. De orde van het recht is niet de orde van de terreur. Positief geformuleerd betekent dit dat het recht niet alleen op maatschappelijke orde is georiënteerd, maar tevens op rechtvaardigheid.

Men zou zich zelfs kunnen afvragen of de orde van de tirannie de naam orde wel verdient, want in een tirannie ontstaan ontevredenheid, rancune en haat en, in hun voetspoor, de dreiging van omwenteling en revolutie. In de tirannie heerst dan ook geen ware orde. Niet voor niets moet een tiran altijd voor zijn leven vrezen. Zo gezien heeft het recht dus toch slechts één doel: de orde. De rechtvaardigheid is geïmpliceerd in en de hoogste manifestatie van de orde.

3

Maar wat is rechtvaardigheid? Zijn er niet net zo veel noties van rechtvaardigheid als er rechtsstelsels zijn? Blijft hierdoor het relativisme niet onverminderd van kracht? Het traditionele antwoord op deze vraag is tegelijkertijd bevestigend en ontkennend. Bevestigend, in zoverre de notie van rechtvaardigheid recht moet doen (!) aan de diversiteit die dienaangaande naar tijd en plaats bestaat; ontkennend, in zoverre deze notie die di-

5 Hobbes, *Leviathan*, hfst. 13.

versiteit opneemt in één idee. Dit is het idee dat rechtvaardigheid niets anders is dan ieder het zijne te geven – *suum cuique tribuere*. Via Plato,[6] Aristoteles,[7] Cicero,[8] Augustinus,[9] Thomas van Aquino[10] en het Romeinse recht[11] is deze notie van rechtvaardigheid gemeengoed geworden in het denken van het avondland, maar in onze tijd hoort men er merkwaardig genoeg weinig of niets meer over.[12]

Wat betekent het: ieder het zijne te geven? Een eerste begripsbepaling is dat diegene rechtvaardig is die wat aan een ieder toekomt (het *suum*) respecteert en het niet achterhoudt, wegneemt, beschadigt of vernietigt. Drie vragen dringen zich onmiddellijk op. Wie of wat is het subject van rechtvaardigheid? Wat is het precies dat een ieder toekomt? En hoe kan rechtvaardigheid worden bewerkstelligd?

Het eerste wat opvalt in bovenstaande omschrijving is dat rechtvaardigheid hier niet wordt voorgesteld als een maatschappelijke toestand, maar als een deugd van de mens. Rechtvaardig is alleen hij die een vaste en voortdurende wil bezit ieder het zijne te geven.[13] Met zo'n wil wordt echter niemand geboren. Iedereen heeft van nature in meerdere of mindere mate de neiging zichzelf ten koste van anderen voor te trekken. De rechtvaardigheid is dus een geestelijk-morele verworvenheid, een ethische uitmuntendheid.

6 Plato, *Politeia*, *passim*.

7 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, boek V.

8 Cicero, *De Officiis*, I.15.

9 Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX.21.

10 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, IIa.IIae, q. 58.

11 *Institutiones*, 1.1.3; *Digesta*, 1.1.10.

12 Zou dit, behalve met onze hoogmoed ten aanzien van het verleden, ook iets te maken hebben met het feit dat de nazi's de ingangspoort van het concentratiekamp Buchenwald meenden te moeten sieren met het opschrift 'Jedem das Seine'? Een dergelijke, cynische pervertering van het idee mag ons echter niet weerhouden van de studie van het ware en nobele idee ieder het zijne te geven.

13 *Digesta*, 1.1.10.

Het werkterrein van de rechtvaardigheid ligt in het toedelen, het geven, het verstrekken, het leveren. Het kan daarbij zowel om gunstige als om ongunstige dingen gaan, zowel om rechten en privileges als om plichten, taken en straffen. Waar het om gaat is dat een ieder krijgt wat hem toekomt, wat hij verdient, wat passend is. Rechtvaardigheid is dus een deugd voor een ieder die toedeelt, maar van groter gewicht naarmate men hoger in de maatschappelijke hiërarchie staat. Heersen, regeren is immers toedelen. Rechtvaardigheid is dus bij uitstek de deugd van hen die heersen, in het klein en in het groot. Het is precies op dit punt dat de tiran – de kleine en de grote – faalt. Het recht kan alleen rechtvaardig zijn als de mensen die recht doen zelf rechtvaardig zijn.

Wat is het precies dat aan een ieder toekomt? Of – wat op hetzelfde neerkomt – wat is precies hetgeen een ieder verdient, wat is hetgeen gepast is? Dat er tussen de diverse rechtsstelsels grote verschillen zijn in dezen is evident, maar men mag desondanks niet over het hoofd zien dat, op een ander niveau, recht en onrecht in alle rechtsstelsels eender worden gedefinieerd – of moet ik zeggen: gevoeld? –, namelijk in termen van toekomend en niet-toekomend, verdiend en onverdiend, passend en ongepast. Van onrecht is sprake als iemand dat wat hem toekomt, wat hij verdient, wat gepast is, niet krijgt toebedeeld, of het nu gaat om eigendom, geld, dankbaarheid, lof, straf, of nog iets anders. Hoe fundamenteel en onvermijdelijk de notie van het *suum* is, blijkt wel uit het feit dat zelfs een roversbende alleen kan voortbestaan als alle rovers het deel van de buit krijgen dat hun in hun ogen toekomt. Als hun tekort wordt gedaan, valt de bende in ruzie uiteen. Ook in een roversbende heerst dus in zekere zin de rechtvaardigheid.[14]

Het *suum* is dat waar een ieder recht op heeft, ten aanzien waarvan ieder ander respect verschuldigd is. Wie te dien aanzien in gebreke blijft, maakt zich schuldig. En schulden moeten worden vereffend. Men ziet wel: door alle variëteit heen schemert altijd het beeld van de geblinddoekte Vrouwe Justitia, met

14 Cicero, *De Officiis*, II.40; Augustinus, *De Civitate Dei*, IV.4.

zwaard en weegschaal, als oerbeeld van de rechtvaardigheid. Daarin verandert, te midden van alle verandering, geen jota.

Dit alles klinkt nog abstract en onbepaald. Meer dan een grove omlijning van rechtvaardigheid is hiermee ook nog niet gegeven. Dit betekent echter niet dat ze niet scherper kan worden afgebakend. Daartoe dient echter een omweg te worden gemaakt, via de vraag hoe ze dient te worden bewerkstelligd.

Hoe kan rechtvaardigheid worden bewerkstelligd? Hierboven werd reeds gesteld dat rechtvaardigheid traditioneel wordt gezien als een deugd. Rechtvaardig is alleen hij die een vaste en voortdurende wil bezit ieder het zijne te geven. Iedereen heeft echter van nature in meerdere of mindere mate de neiging zichzelf voor te trekken. De rechtvaardigheid moet dus verworven worden. Dat vereist een morele opvoeding, die erop gericht is de rechtvaardigheid zodanig te internaliseren dat zij tot een tweede natuur wordt. Men spreekt in dit verband ook wel van 'gewetensvorming'.

De rechtvaardigheid is echter niet een deugd die als het ware los te koop is. Sterker nog, rechtvaardigheid is in zekere zin een bijproduct van een drietal andere deugden: verstandigheid, moed en gematigdheid.[15] Op deze deugden dient in de morele opvoeding de nadruk te worden gelegd, want wie verstandig, moedig en gematigd is, geeft vanzelf aan een ieder het zijne. Vandaar ook dat wel gezegd wordt dat rechtvaardigheid de *summa* is van alle deugden en dat de rechtvaardige man de *vir bonus*

15 Tezamen zijn dit de vier kardinale deugden. 'Kardinaal' komt van *cardo*, scharnier. De kwalificatie 'kardinaal' wordt voor het eerst gebruikt door Ambrosius in *Expositio Evangelii secundum Lucam*. De theorie van de kardinale deugden gaat terug op Plato, *Politeia*, 427e. Zie D. Loenen, *Eusebeia en de cardinale deugden*, Amsterdam 1960. Zoals de benaming al aangeeft, zijn dit niet de enige deugden. Of liever gezegd: elk van de vier kardinale deugden is op zich eigenlijk een complex van velerlei samenhangende deugden. Zie vooral Cicero, *De Officiis*, dat geheel gestructureerd is rond deze deugden. Interessant, ter vergelijking, is Ambrosius, *De Officiis Ministrorum*. Bewust aanleunend tegen Cicero, geeft deze kerkvader een christelijke variant op hetzelfde thema.

is: de goede man überhaupt. Wie rechtvaardig is, bewijst *eo ipso* dat hij ook de overige deugden in huis heeft.

Hiermee heeft de vraag wat rechtvaardigheid is zich opgelost in de vraag wat verstandigheid, moed en gematigdheid zijn en moeten we dus op zoek naar het wezen van die deugden, teneinde te achterhalen wat nu precies onder rechtvaardigheid dient te worden verstaan.

4

Verstandigheid is een vorm van weten, een bepaald type kennis. Men krijgt het best voor ogen wat voor kennis precies de verstandigheid is, wanneer men haar contrasteert met de andere soorten van kennis. Traditioneel worden naast de verstandigheid nog twee andere vormen van kennis onderscheiden, ten eerste technisch-instrumentele kennis en ten tweede zuiver-wetenschappelijke kennis.

Technisch-instrumentele kennis is kennis van de methode, van de middelen, van de weg waarlangs men zijn doeleinden kan bereiken. Het is kennis die preferenties en voorkeuren als uitgangspunt neemt en zich slechts afvraagt wat de meest efficiënte en effectieve manier is om ze te realiseren. Dit is het type kennis dat tegenwoordig vooral 'nuttig' wordt genoemd en door velen anno nu wordt beschouwd als de hoogste, zo niet de enige vorm van kennis.

Onze voorouders daarentegen zagen de technisch-instrumentele kennis juist als de laagste vorm van weten, als het fokkemaatje zogezegd. Zij plaatsten wat ik zuiver-wetenschappelijke kennis genoemd heb, maar wat door henzelf 'filosofische' kennis werd genoemd, veel hoger. Dit is de kennis van de wereld, die geen ander 'nut' heeft dan het begrijpen hoe de wereld in elkaar zit. Deze soort van kennis staat in principe geheel los van menselijke preferenties en voorkeuren. Ze is niet instrumenteel, omdat ze nergens toe dient, of het moet zijn de begeerte om te weten.

Tussen deze twee vormen van kennis in ligt de verstandigheid. Het is, net als de technisch-instrumentele kennis, prakti-

sche kennis, maar in tegenstelling tot de eerste gericht op de doeleinden in plaats van de middelen. De verstandigheid wil geen antwoord geven op de vraag hoe een voorkeur te verwerkelijken, maar op de vraag wat goede voorkeuren zijn. Met andere woorden: de verstandigheid heeft betrekking op de zo belangrijke vraag: wat te doen? Hoe te leven? Verstandigheid is dus inzicht in het menselijk bestaan, in de menselijke conditie. Het is mensenkennis, levenswijsheid en inschattingsvermogen tegelijkertijd. Dit inzicht in de mens en zijn wereld stelt de mens intellectueel in staat het rechtvaardige te doen en het onrechtvaardige te mijden. Wie niet verstandig is, kan onmogelijk rechtvaardig zijn.

Zoals gezegd is de verstandigheid een deugd. Dat wil zeggen dat de mens haar niet van nature in volle ontplooiing bezit. Een ieder heeft weliswaar in meerdere of mindere mate aanleg om verstandig te worden, maar deze aanleg moet worden gecultiveerd, anders wordt hij niet gerealiseerd. Dit is vanouds het hoofddoel van de *studia humanitatis* ofwel de humaniora. Zij beoogden de student te helpen bij het verwerven van inzicht in het menselijk bestaan, om hem in staat te stellen juist te handelen. Niet toevallig hebben de humaniora, zoals ze tegenwoordig beoefend worden, dit achterliggende idee allang uit het oog verloren, een enkele beoefenaar die het zich nog wel realiseert niet te na gesproken.[16] Deze vergetelheid is slechts een aspect van de algehele vergetelheid met betrekking tot de traditionele inzichten omtrent ethiek en recht.

5

De verstandigheid stelt de mens intellectueel in staat het rechtvaardige te doen en het onrechtvaardige te mijden. Wie niet verstandig is, kan onmogelijk rechtvaardig zijn. Maar evengoed

16 Zie bijvoorbeeld Werner Jäger, ‘Philologie und Historie’, in: Werner Jäger, *Humanistische Reden und Vorträge*, 2e ed., Berlijn 1960, pp. 1-16; Allan Bloom en Harry Jaffa, *Shakespeare’s Politics*, Chicago en Londen 1981 (1964); Cornelia de Vogel, *Het humanisme*, Assen 1968.

geldt: wie verstandig is, is nog niet per definitie rechtvaardig. Daarvoor zijn ook kwaliteiten van het karakter, van 'het hart' nodig, in de eerste plaats moed.

Verstandigheid is de deugd van de leidende instantie in de mens: het verstand. Moed is de deugd van de uitvoerende instantie: de wil. Moed is wilskracht: de deugd die de mens in staat stelt zijn vrees te weerstaan en te overwinnen. Moed is de juiste reactie op de impuls hard weg te rennen en de verantwoordelijkheid niet op de schouders te nemen. Moed is onmisbaar omdat veel van wat goed en waardevol is in het leven alleen bereikbaar is als men bereid is er wat voor in de waag te stellen.

De archetypische vorm van moed is natuurlijk de dapperheid in de oorlog. Hier blijkt wellicht ook het duidelijkst dat moed het karakter heeft van zelfoverwinning. Maar moed heeft een veel bredere strekking. Overal waar men op de proef wordt gesteld is moed nodig. Naast de moed tot handelen is er dan ook zoiets als de moed tot spreken, de moed de waarheid onder ogen te zien, de moed te bekennen etc. Er is zelfs moed voor nodig lief te hebben. Liefhebben is immers ook een waagstuk.

Zelfs wanneer de moed de verstandigheid aanvult, is de rechtvaardigheid echter nog niet binnen handbereik. Er is immers nog een derde deel van de ziel, naast het verstand en de wil, dat alsnog roet in het eten kan gooien. Dit zijn de affecten, de aandriften, de emoties, de stemmingen. Het is een grote en ongelijksoortige verzameling: vreugde, verdriet, medelijden, minachting, trots, melancholie, woede, afgunst, hartstocht, verveling, eerzucht, hebzucht, haat, verbolgenheid, schaamte, enzovoorts.

De waarde van affecten is erg ambivalent. Enerzijds kan iemand zonder affecten geen volwaardig mens worden genoemd. Sterker nog: alleen de mens die alle emoties aan den lijve heeft gevoeld, heeft van de volheid van het bestaan geproefd en alleen hij weet dus ten diepste wat het is om mens te zijn. Tegelijkertijd echter hebben de affecten veelal een tiranniek karakter. In elk van hen schuilt de tendens zich breed te maken en al het andere weg te drukken. Daarnaast is het mogelijk dat in een

mens een chaos heerst van verschillende, tegenstrijdige affecten die om voorrang strijden: een soort innerlijke anarchie dus. Ook dan wordt al het overige – verstandigheid en wilskracht incluis – terzijde gelegd. Daarom is het noodzakelijk op te treden tegen de affecten, teneinde een innerlijke orde te scheppen. Dat is het oogmerk van tucht en discipline, die als het goed is uitmonden in zelfbeheersing. En als deze laatste tot een tweede natuur is geworden spreken we van gematigdheid.[17]

6

Wie verstandigheid paart aan moed en gematigdheid is rechtvaardig, aldus de traditionele leer. Hij en alleen hij is in staat en bereid ieder het zijne te geven. Want hij en alleen hij bezit het inzicht, de wilskracht en de zelfdiscipline. En wie deze bezit, deelt *eo ipso* rechtvaardig toe. Recht in de volle zin van het woord wordt dus alleen gedaan als een rechtvaardige recht doet.

Welke consequenties heeft dit voor het systeem van rechtsregels, dat doorgaans aangeduid wordt als recht? Eerst en vooral dat een dergelijk stelsel alleen rechtvaardig kan worden genoemd als degenen die het ontworpen hebben en degenen die het toepassen zelf rechtvaardig zijn. Als die rechtvaardigheid in de ziel ontbreekt, is het recht corrupt, zelfs al is het naar de letter nog zo fraai. De letter is, zonder de geest van de rechtvaardigheid, weerloos in handen van sofistische uitleggers.

Cicero geeft hiervan in *De Officiis* twee veelzeggende voorbeelden.[18] ‘Onrecht’, zegt hij, ‘ontstaat dikwijls uit een zekere rechtsverdraaiing en door een al te geslepen en doortrapte uitleg van het recht. In dat opzicht worden ook in onze staat vele misslagen gemaakt, zoals door degene die, omdat met de vijand een wapenstilstand van dertig dagen was afgesproken, bij nacht het land plunderde, omdat de wapenstilstand voor overdag en niet voor ’s nachts zou zijn overeengekomen.’

17 *Locus classicus* in dezen is: Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, boek VII.

18 Cicero, *De Officiis*, I.33.

‘Ook niet te billijken’, zo vervolgt Cicero, ‘is onze landgenoot Quintus Fabius Labeo, als het waar is dat hij, als scheidsrechter over de grenzen door de senaat toegedeeld aan de Nolanen en de Napolitanen, nadat hij ter plaatse was gekomen en met elk van beiden separaat had gesproken, heeft gezegd dat zij niets begerigs en hebzuchtigs moesten doen en dat ze zich beter konden terugtrekken dan oprukken. Toen ze dat elk van beiden hadden gedaan, is een stuk grond in het midden overgebleven. Dus heeft hij hun grenzen zo vastgesteld als ze zelf hadden bepaald. Het overgebleven stuk, dat in het midden lag, heeft hij aan het Romeinse volk toegewezen. Dat is echter bedriegen, niet rechtspreken.’ Ergo: het recht verwordt, zonder de bezieling door de rechtvaardigheid, tot niet veel meer dan een geheel van willekeurige, onderdrukkende en uitbuitende regels. Het is in wezen onrecht.

7

Hoe is te voorkomen dat deze verwording intreedt? Hoe kan worden tegengegaan dat de bezieling verdwijnt? Hoe kan worden bewerkstelligd dat het recht doordesemd blijft van rechtvaardigheid?

Een antwoord op deze vragen begint met het besef dat rechtvaardigheid, zoals hierboven al uiteengezet, in laatste en hoogste instantie een deugd is. Een deugd wederom is geen aangeboren eigenschap, maar een verworven kwaliteit, een goede gewoonte die idealiter tot een tweede natuur is geworden. Rechtvaardig zijn we niet van nature. Integendeel: van nature zijn we onrechtvaardig, want onverstandig, bang en onmatig.

Rechtvaardigheid vereist dus dat we onze primaire natuur bijschaven, dat we haar veredelen. Dit nu is precies de *pointe* van wat vanouds de geestelijk-morele vorming wordt genoemd.[19] Recht in de volle zin van het woord veronderstelt een goede opvoeding, waarin het aankweken van verstandigheid, moed en gematigdheid centraal staan, en waarvan de *vir bonus*, de recht-

19 Werner Jäger, *Paideia*, Berlijn 1989 (1933-47).

vaardige man, de beoogde vrucht is. Daarmee zijn we op het terrein van de pedagogiek verzeild geraakt; we kunnen niet nalaten ook aan dit onderwerp enkele woorden te wijden, omdat het voor ons thema zeer relevant is. De kernvraag van de morele vorming is: hoe kunnen verstandigheid, moed en gematigdheid het beste worden aangekweekt?

Verstandigheid is, zoals gezegd, de deugd van het verstand. In tegenstelling tot wat het geval is bij de andere deugden, is de vorming van het verstand een zaak die naast veel praktijkervaring – afkijken, nadoen en oefenen – ook een grondige theoretische scholing vereist, een scholing die noch georiënteerd is op de verwerving van technisch-instrumentele kennis, noch op zuiver wetenschappelijke kennis, maar op mensenkennis, levenswijsheid en inschattingsvermogen. Vanouds gelden, zoals gezegd, de humaniora als voornaamste bron van dit type kennis.[20]

Het aankweken van moed en gematigdheid is vooral een zaak van praktische ervaring: afkijken, nadoen en oefenen. Beide kunnen slechts worden verworven als men op de proef wordt gesteld. Moed vereist dat men aan gevaren, gematigdheid dat men aan verleidingen wordt blootgesteld. Alleen daardoor kan men zich tegen beide leren wapenen. Uiteraard is daarbij een eerste vereiste dat nauwkeurig gedoseerd wordt, wat een flinke dosis verstandigheid van de opvoeder vereist. Anders gebeuren er ongelukken. Daar staat echter tegenover dat aan een leiband niemand moedig en gematigd kan worden.

20 En het is – of was – ook de *portée* van wat tegenwoordig met de kleurloze term 'algemene vorming' wordt aangeduid. Het belang van de zogenaamde alfa- en gamma-vakken is dus groot, althans indien ze op de juiste, klassieke wijze worden gedoceerd, als een geheel van wijze en minder wijze inzichten in het menselijk bestaan, en niet als een potpourri van verschillende subjectieve meningen over goed en kwaad.

8

Rechtvaardigheid is de deugd van het toedelen. Zij is dus van belang voor iedereen die in de omstandigheden verkeert dat hij ieder het zijne moet geven. Welbeschouwd zijn we echter allemaal iedere dag meerdere malen in zo'n positie. Rechtvaardigheid speelt overal waar mensen elkaar tegenkomen. Het is dus een deugd die voor een ieder onmisbaar is.

Dat neemt echter niet weg dat het voor sommige mensen nog belangrijker is rechtvaardig te zijn dan voor anderen. In de eerste plaats geldt dat naarmate iemand hoger in de maatschappelijke hiërarchie staat, zijn macht toeneemt en dus ook de mogelijkheden tot machtsmisbruik. Daarom is het onontbeerlijk dat macht zo veel mogelijk in handen wordt gelegd van hen die, in ieder geval naar menselijke maatstaven, rechtvaardig zijn. Daar komt nog eens bij dat zij die op de top van de berg staan als voorbeeld dienen voor degenen in het dal. Als de officieren laakbaar handelen, moet men van de manschappen niet beter verwachten. *Noblesse oblige*.

In de tweede plaats en meer in het bijzonder geldt wat zoeven werd gesteld eveneens ten aanzien van diegenen die in meer specifieke zin de bewakers van het recht zijn: de minister die een wetsvoorstel indient, het kamerlid dat het moet beoordelen, de ambtenaar die het voorstel, eenmaal wet geworden, moet uitvoeren, de rechter, de officier van justitie en de advocaat die deze wet moeten toepassen. Zij allen werken niet alleen met het recht, maar ze maken het en ze kunnen het ook breken.

Dat laatste gebeurt als deze bewakers van het recht niet meer vermogen in te zien dat het recht méér is dan alleen het product van een ideologische voorkeur, de wens van de achterban, een instrument van beleidsuitvoering, een naar de letter uit te leggen voorschrift of juist een vrijbrief voor elke willekeurige lezing, een obstakel voor het vangen van boeven, of een horde die middels sluwe interpretatiekunst moet worden genomen.

Recht dient altijd eerst en vooral georiënteerd te zijn op de rechtvaardigheid. Ook voor de bewakers van het recht is derhal-

ve de rechtvaardigheid het hoogste criterium. Met de wensen en opvattingen, de belangen en ideeën van iedereen die gebruik maakt van het recht dient terdege rekening te worden gehouden. Maar in laatste instantie, als het erop aan zou komen, moet iedereen wijken voor de rechtvaardigheid. Voor de bewakers van het recht kan nimmer ten volle gelden dat de klant koning is. Maar geldt dat niet eigenlijk voor ons allemaal?

HOOFDSTUK 8

Rechtvaardigheid en vergeving

1

Men hoort nogal eens dat er geen vaste, gedeelde waarden en normen meer zijn, dat onze tijd zich, in tegenstelling tot de vroegere, kenmerkt door een grote pluraliteit aan opvattingen over goed en kwaad. Maar is die inschatting wel juist? De pluraliteitsthese is, dunkt me, vooral ingegeven door een verwarring van esthetiek en ethiek, van smaak en zedelijkheid, waarschijnlijk als gevolg van de tweeduidigheid van het begrip 'waarde'.

Het is juist dat met het verval van wat Burke ooit aanduidde als de *spirit of a gentleman* en de *spirit of religion* en met de opkomst van de geseculariseerde massasamenleving, met name sedert de jaren zestig van de twintigste eeuw, het vanzelfsprekende gezag dat de christelijke en aristocratische denk- en levenswijzen eeuwenlang hebben genoten, in korte tijd min of meer is verdampt.[1] Was 'goede smaak' tot die tijd iets wat, dankzij het gezag van genoemde denk- en leefwijzen, vrij helder en eenduidig kon worden bepaald, in onze individualistische cultuur wordt het begrip 'goede smaak' als betekenisloos of zelfs als autoritair afgedaan en het raakt dan ook steeds meer in onbruik. Een ieder heeft zijn eigen smaak, een smaak die hooguit

1 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), bezorgd door Edward J. Payne, Indianapolis 1999, pp. 172-173: 'Niets is zekerder dan dat onze zeden, onze beschaving en alle goede dingen die verbonden zijn met zeden en beschaving, in deze Europese wereld van ons, eeuwenlang afhingen van twee principes en het resultaat waren van een combinatie van beide: ik bedoel de geest van de aristocratie (*the spirit of a gentleman*) en de geest van het geloof (*the spirit of religion*).'

'anders' is dan andere, niet 'beter' of 'slechter'. Variëteit in gelijkheid, is het adagium.

De vraag rijst hier uiteraard hoe 'persoonlijk' en 'authentiek' onze smaak nu werkelijk is. Is ons op hoge toon beleden esthetisch individualisme niet een loze kreet, die bij nader inzien slechts een verbale verhulling is van het feit dat de wereld een steeds grotere mate van uniformiteit vertoont, evenals de mensen die haar bevolken? Inderdaad, de variëteit aan consumptiegoederen is overstelpend, groter zelfs dan ooit tevoren. En inderdaad, een ieders consumptiepatroon is 'uniek' en 'persoonlijk'. Maar maken deze verschillen ons nu werkelijk tot individualisten, of stuiten we, als we onder de oppervlakte kijken, op een eenvormige, conformistische massa van mensen met allemaal in wezen dezelfde smaak? Hoe dit ook zij, in ieder geval impliceert een esthetische pluraliteit, een veelheid van opvattingen over schoon en lelijk, verfijnd en grof, smakelijk en vies, op geen enkele wijze een ethische pluraliteit: een veelheid van opvattingen over goed en kwaad. Esthetische waarden vormen één categorie, ethische waarden een andere.

Kan nu van ethische waarden ook worden gezegd dat, met de erosie van het geestelijk erfgoed van christendom en aristocratie, het individualisme ons in zijn greep heeft gekregen? Heeft een ieder tegenwoordig zijn eigen, particuliere opvatting over goed en kwaad? Geldt ook op dit terrein dat iedereen zijn eigen ideeën heeft, die weliswaar anders, maar niet beter of slechter zijn dan de ideeën van anderen?

Me dunkt dat dit een inaccurate voorstelling van zaken is. De teloorgang van de *spirit of religion* en de *spirit of the gentleman* heeft niet een eruptie van verschillende ethische denkbeelden gebracht, maar een verschrompeling van de plaats van de ethiek in het leven. Veel van de dingen die voorheen onderwerp vormden van morele overweging, behoren nu immers tot wat de Stoïcijnen de *adiaphora* noemden, i.e. de dingen die ethisch noch goed, noch kwaad zijn. Er heerst niet zozeer een ethisch pluralisme, als wel een ethisch minimalisme.

2

Niettemin, het gedeelde begrip van goed en kwaad moge dan verschrompeld en verbleekt zijn, het is niet volledig verdwenen. Eén moreel principe resteert – één, althans in abstracto, heel eenvoudig principe – dat we delen en dat ons verenigt als we spreken over goed en kwaad: het schadebeginsel. Het schadebeginsel is het fundamentele morele beginsel van onze tijd, de postchristelijke, postaristocratische tijd. Het draagt ons op bij dat wat wij doen anderen geen schade te berokkenen. Positief geformuleerd eist het schadebeginsel van ons dat we respecteren wat een ander toekomt, dat we ieder het zijne laten dan wel geven. Wie geen schade berokkent, wie ieder het zijne laat of geeft, doet niemand kwaad. En wie niemand kwaad doet, voldoet aan zijn morele verplichtingen. Uiteraard: *de facto* berokkenen we vaak schade, vaker nog wellicht dan we zelf beseffen, maar vrijwel iedereen gaat ervan uit dat een wezenlijke norm wordt geschonden wanneer dat geschiedt.

Het schadebeginsel is allesbehalve een noviteit, maar een heel oud beginsel, dat teruggaat tot de Oudheid en dat in onze ethische traditie altijd een belangrijke plaats heeft ingenomen. De Grieken en Romeinen al waren van mening dat we anderen niet behoren te schaden: *alterum non laedere*. We behoren hun toe te delen wat hun toekomt: *suum cuique tribuere*. Het joodschristelijk denken is niet tot het abstracte, omvattende beginsel gekomen, maar het kost weinig moeite in de geboden van de tweede tafel van de decaloog het schadebeginsel te lezen. Voor de traditie was dit een fundamentele morele standaard en voor ons is dat nog net zo.

Ondanks de ogenschijnlijke overeenstemming zijn er echter wezenlijke verschillen tussen de traditionele conceptie en de moderne. Het voornaamste verschil is dat het schadebeginsel in de traditionele opvatting wordt opgevat als een moreel principe dat weliswaar zeer belangrijk is, maar de sfeer van goed en kwaad allerminst uitputtend in kaart brengt. In de oude opvatting is het schadebeginsel er slechts één onder meerdere. In de moderne opvatting daarentegen lijkt de catalogus van verplich-

tingen zich min of meer te beperken tot de eisen die voortvloeien uit het schadebeginsel. Met andere woorden: het is niet langer één beginsel onder meerdere, maar het alfa en omega van de moraal.

Dit komt pregnant tot uitdrukking in John Stuart Mills fameuze dictum dat slechts 'één heel eenvoudig principe de omgang van de samenleving met het individu op het punt van dwang en controle' dient te regeren, 'of de te gebruiken middelen nu de fysieke macht in de vorm van wettelijke straffen zijn, dan wel de morele dwang van de publieke opinie'. Dat principe is 'dat het enige doel waarvoor de mensheid gemachtigd is, individueel en collectief, zich te bemoeien met de handelingsvrijheid van een ieder, zelfbescherming is. Dat het enige doel waarvoor macht gerechtvaardigd kan worden uitgeoefend over een lid van een beschaafde gemeenschap, tegen zijn wil, het voorkomen van schade voor anderen is. Zijn eigen voordeel, fysiek dan wel moreel, is geen voldoende machtiging.'[2]

Concluderend: zowel in de traditionele visie als in de moderne is het schadebeginsel de kern van de rechtvaardigheid. In beide visies is dit beginsel het fundamentele rechtsbeginsel. Het verschil tussen beide is gelegen in het feit dat in de traditionele visie de rechtvaardigheid slechts één morele norm is van de vele, waaraan ons handelen moet voldoen, terwijl in de moderne visie de rechtvaardigheid bijkans de enige norm is waaraan we moeten beantwoorden. Met andere woorden: de moraal, de conceptie van goed en kwaad, is in onze tijd verschrompeld tot niet meer dan de rechtvaardigheid, dan het schadebeginsel. Al het andere, dat voorheen tot de onderwerpen van de moraal werd gerekend, behoort nu tot de *adiaphora*.

2 J.S. Mill, *On Liberty* (1859), Londen en New York 1971, hfst. 1, pp. 72-73. Het is waar dat Mill in deze beroemde en invloedrijke passage het alleen heeft over de intermenselijke moraal en niet over eventuele morele verplichtingen van het individu jegens zichzelf. Deze treft men in zijn overige werk echter evenmin aan, behalve de verplichting niet je individualiteit (i.e. uniciteit) te verloochenen.

3

Tot zover de feiten. Hoe dienen ze te worden beoordeeld? Is de moderne opvatting te waarderen als een bevrijding van onnodige en belemmerende ballast, of getuigt ze juist van een vergetelheid van de natuur der dingen, die maakt dat we de realiteit niet meer onder ogen kunnen zien, waardoor we fouten maken die gemakkelijk vermeden hadden kunnen worden? In mijn ogen is dat laatste het geval. De moderne opvatting van goed en kwaad schiet ernstig tekort. Het is een betreurenswaardige verschraling van ons moreel besef. De rechtvaardigheid is een basisnorm: ze is het fundament van de moraal. Maar een huis is meer dan alleen zijn fundamenten en dat geldt ook voor het huis van de moraal. De rechtvaardigheid is een moreel minimum. De eisen die ze stelt aan het menselijk handelen zijn negatief, in die zin dat ze oproept niet te doen, met rust te laten, niet te interfereren, niet te schenden, af te blijven, zich te onthouden. De rechtvaardigheid slaat op wat in de tweede tafel van de decaloog tot uitdrukking wordt gebracht: niet doden, niet stelen, geen overspel plegen, geen valse getuigenis afleggen, niet begeren wat u niet toekomt.

Impliciet gaat de rechtvaardigheid daarmee uit van een wereld van naast elkaar liggende privé-domeinen, waarop men zonder instemming van de eigenaar niet rechtmatig een voet kan zetten. Is dit een verwerpelijke visie op de wereld? Neen, natuurlijk niet. Zonder bescherming van het privé-domein, zonder de rechtvaardigheid, zou de wereld er een zijn waarin het leven van de mens, in Hobbes' fameuze woorden, 'solitary, poor, nasty, brutish, and short' is. De rechtvaardigheid is een fundamentele norm. Ze is wellicht zelfs de meest noodzakelijke norm. Maar volstaat ze ook als enige norm? Ik zou menen van niet. Rechtvaardigheid volstaat zelfs niet als negatieve norm, als onthoudingsnorm. Naast, neen, boven de rechtvaardigheid dient nog een andere negatieve norm te worden gesteld: de vergeving. Om dit te kunnen begrijpen, vergelijke men slechts met een onbevangen blik de rechtvaardigheid en de vergeving.

4

Eerst wederom de feiten. Rechtvaardigheid is, zoals gezegd, het geen schade berokkenen, het ieder het zijne geven of laten. Maar wat nu, als er onrecht is begaan, als er schade is berokkend? Wat eist de rechtvaardigheid dan van ons? Rechtvaardigheid eist een herstel van de integriteit, een ongedaan maken van de schade, een *quid pro quo*. Rechtvaardigheid vraagt het teruggeven van de zaken die verschuldigd zijn. Rechtvaardigheid eist dus vereffening, vergelding, *Wiedergutmachung*. Vergeving is iets geheel anders. Het is niet de vereffening, vergelding, *Wiedergutmachung*, maar juist het afzien daarvan. Het is kwijtschelding van het verschuldigde.

Wat is de stamboom van de vergeving? In het Oude Testament komen we haar al tegen, zij het niet bijzonder veel. En degene die vergeeft is altijd God. Bovendien is de goddelijke vergeving altijd het resultaat van een offergave van een dier of iets dergelijks. De mens koopt als het ware zijn vergeving. Deze heeft dus ook het karakter van een *quid pro quo*. Ze is in feite ook vereffening, vergelding, *Wiedergutmachung*. Daarmee lijkt ze sterk op de rechtvaardigheid. Er is in ieder geval geen principieel verschil. Echte vergeving daarentegen is kwijtschelding om niet.

Het is waar; de oudtestamentische profeten protesteren heftig tegen de gedachte dat de mens God gunstig zou kunnen stemmen met een offer. Zo lezen we bij Jesaja: ‘Wat heb ik aan al uw offers? Houd op met kwaad doen. Leer liever het goede te doen, betracht rechtvaardigheid, help de verdrukten, verschaf recht aan de wezen, verdedig de weduwen.’[3] Bij Hosea staat: ‘Want barmhartigheid wil ik, geen offer.’[4] De kritiek is natuurlijk terecht, maar heeft niets te maken met vergeving. Waar het de profeten om gaat is dat men niet moet denken een loopje te kunnen nemen met Gods geboden, om-

3 Jesaja 1: 11-17.

4 Hosea 6: 6. Vgl. Amos 5: 21 ff, Jeremia 7: 22 ff. De kritiek treft men ook al aan in Samuël 15: 22 ff.

dat men Hem later toch wel weer kan verzoenen met een offer.[5]

Ook de Grieken en Romeinen meten vergeving een rol toe en, anders dan in het Oude Testament, niet alleen in de verhouding tussen de mensen en de goden, maar ook in de verhouding tussen mensen onderling. Homerus, de opvoeder der Grieken, verhaalt bijvoorbeeld van het gezantschap naar Achilles' tent, waarin de vergeving van de goden als voorbeeld voor de mens wordt voorgesteld. Phoenix, de oude en wijze wagenmenner, doet een laatste poging Achilles te bewegen op Agamemnons aanbod tot verzoening in te gaan. Hij zegt: 'Maar Achilles, bedwing uw trotse hart. In het geheel niet moet uw hart meedogenloos zijn. Zelfs de goden zelf zijn te vermurwen, die u zeer overtreffen in deugd, in eer, in kracht. Ook hen verzoenen de mensen met brandoffers en vriendelijk aangeboden geloften, met een plengoffer en offergeur, smekend wanneer iemand een misstap begaat en zondigt.'[6] Phoenix roept Achilles op daarom nu zelf ook vergevingsgezind te zijn: de goden zijn het, dus een mens moet het ook zijn.

Ook hier zien we echter het *quid pro quo*. Vergeving kan en moet wellicht zelfs, maar alleen als er wat tegenover staat. En Agamemnon stelt er wat tegenover: 'een onmetelijke schadevergoeding'.[7] De opsomming ervan beslaat maar liefst 36 regels in de *Ilias*![8] En dat terwijl hij, toen hij Achilles zo beledigde, naar eigen zeggen verblind was en er dus eigenlijk niets aan kon doen.[9] En men kan niet iemand vergeven voor iets waar hij niets aan kon doen. Hij draagt dan immers geen schuld. De vraag rijst derhalve of het überhaupt zinvol is hier van vergeving te spreken.

Er wordt wel geargumenteerd dat de latere Grieken wel de

5 Vgl. Plato, *Politeia*, 365e, die wellicht verwijst naar Homerus. Zie ook noot 6.

6 Homerus, *Ilias*, IX (iota).496-501.

7 *Ibid.*, IX.120.

8 *Ibid.*, IX.121-156.

9 *Ibid.*, IX.115-119.

echte vergeving kenden, i.e. kwijtschelding om niet van het verschuldigde. Vanaf de vijfde eeuw voor Christus komen we in de Griekse literatuur het begrip *sungnome* tegen, dat doorgaans wordt vertaald als 'vergeving'. Dit is echter onjuist. Een voorbeeld: Aristoteles schrijft ergens dat 'voor vrijwillige handelingen lof en berisping ontstaat, maar voor onvrijwillige *sungnome* en medelijden'.[10] In tegenstelling tot wat veelal gebeurt, kan *sungnome* hier niet als 'vergeving' vertaald worden, omdat iemand dan iets wordt vergeven waar hij niets aan kan doen. En dat is, zoals we zojuist al opmerkten, absurd. Vergeving, 'ver-ont-schuldiging', is alleen op haar plaats, wanneer iemand er wel wat aan kan doen, wanneer iemand schuld draagt. Daarom is hier 'sympathie' of 'medeleven' een betere vertaling.

In het algemeen kan gesteld worden dat de Grieken, en in hun voetspoor de Romeinen, steeds meer oog kregen voor de zachte deugden: clementie, goedertierenheid, zachtmoedigheid, mededogen, en wat dies meer zij. Maar vergeving in de volle zin – kwijtschelding om niet van een morele schuld –, die ontbreekt.[11]

5

Daarvoor moeten we bij het christendom zijn. Het christendom brengt, op dit punt, een diepe breuk met zowel het oud-testamentische, joodse als het Grieks-Romeinse denken. Want in het evangelie krijgt de vergeving een centrale plaats toebedeeld. Men kan zelfs stellen dat nu de rechtvaardigheid weer in het niet valt. Uiteraard gaat het in het evangelie bovenal om de vergeving die de mens nodig heeft, en krijgt, van God. Maar het gaat toch ook om een morele norm in het verkeer tussen mensen.

10 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1109b31-32.

11 Jacqueline de Romilly, *La Douceur dans la Pensée Grecque*, Parijs 1979, waarin geargumenteerd wordt dat de zachte deugden bij Homerus al aan te treffen zijn, in de archaïsche tijd verdwenen zijn en geleidelijk weer worden herontdekt, vooral in Athene.

In Lucas 17: 3-4 bijvoorbeeld staat geschreven: 'En indien je broeder tegen je zondigt, berisp hem; en indien hij berouw heeft, vergeef het hem; en indien hij zevenmaal daags tegen je zondigt en zevenmaal zich naar je toekeert, zeggende, ik heb berouw, dan zul je het hem vergeven.'[12] Ook in het onzevader neemt het een centrale plaats in: 'En vergeef ons onze schulden, zoals ook wij hebben vergeven wie schulden heeft bij ons.'[13] Hieruit blijkt duidelijk dat vergeving kennelijk niet alleen aan God is voorbehouden, maar ook een morele plicht is voor de mens.

De vraag is dan: wanneer is vergeving geboden? Dat valt af te leiden uit bovenstaande passage van Lucas. Vergeving vereist niet meer, zoals bij Homerus, een zoenoffer van de zijde van de mens, maar berouw. Dat is interessant en van groot gewicht. Want wat wordt hier nu eigenlijk beweerd? Is dat niet dat berouw de eis van de rechtvaardigheid, de vereffening, de vergelding, de *Wiedergutmachung*, tenietdoet? Berouw komt in de plaats van het *quid pro quo* van de rechtvaardigheid. Vergeving staat dus niet naast het gebod van rechtvaardigheid, is geen aanvulling erop, maar staat er naar christelijke opvatting boven, is een hogere norm.

Akkoord, hoort men dan vaak zeggen. Dat is een hooggestemde visie, maar in de praktijk hebben we toch meer aan de rechtvaardigheid. Want hoe vaak komt berouw nu voor? Het is toch realistischer te streven naar rechtvaardigheid? Ik geloof echter, eerlijk gezegd, dat deze kritiek op een misverstand berust en daarmee kom ik wederom toe aan de beoordeling van de feiten.

Vergeving lijkt me op de keper beschouwd een realistischer optie dan rechtvaardigheid. Immers, wie van ons zou ooit van zichzelf kunnen zeggen dat hij rechtvaardig is, dat hij geen schade berokkent, dat hij ieder het zijne geeft? Er zijn er heel wat die het beweren, maar is het ook waar? Getuigt zo'n bewering van een open oog voor de realiteit? Wie de realiteit ook

12 Vgl. Matteüs 18: 21-22.

13 Matteüs 6: 12.

maar enigszins onder ogen ziet, wordt onherroepelijk geconfronteerd met zijn eigen falen, zijn onrechtvaardigheid, zijn schuld; een schuld die met geen mogelijkheid ooit geheel te vereffenen is. Wij allen hebben dus de vergeving van onze medemensen hard nodig. Een beroep op rechtvaardigheid volstaat voor ons niet. Moeten we dan niet ook vergeving schenken, als anderen ons iets misdaan hebben? Me dunkt van wel. Al was het maar omdat ons leven anders wel eens 'solitary, poor, nasty, brutish, and short' zou kunnen zijn, ook of misschien wel juist in een wereld waarin de rechtvaardigheid wordt beschouwd als hoogste en enige norm.

Vergeving is een noodzakelijk addendum op de rechtvaardigheid. Vergeving vragen en vergeving geven: zonder de bereidheid daartoe is innerlijke rust en sociale harmonie een utopie. De te exclusieve aandacht voor de rechtvaardigheid, die kenmerkend is voor onze tijd, schiet dus ernstig tekort, want ze kan op eigen kracht geen vrede stichten en handhaven, noch in de ziel, noch in de huiselijke sfeer, noch in de maatschappij in den brede.

Maar pas op. Vergeving dient wel gepast te zijn en daarin is het gemakkelijk te falen. Vergeving betekent niet: het kwaad dat *aan een ander* is aangedaan vergeven. En al evenmin: vergeving vragen voor het kwaad dat *door een ander* is aangedaan. Beide fenomenen komen ook dezer dagen veel voor – ze 'kosten' immers niets –, maar het zijn perversies van het idee van de vergeving. Vergeving betekent niets, tenzij het is: vergeving vragen voor het kwaad dat *door onszelf* is aangedaan, óf vergeving schenken voor het kwaad dat *aan onszelf* is aangedaan. Maar zelfs de vergeving in de ware zin van het woord kan nog op gratuite wijze worden gevraagd of geschonken. In dat geval betekent het nog steeds niets. De kern waar alles om draait is, zoals hierboven al bleek, het berouw. Alleen berouw geeft vergeving zin.

6

Wat is berouw precies? Het woord 'berouw' in de aangehaalde passage uit het Lucasevangelie, is een vertaling van het Griekse

metanoia, dat 'innerlijke ommekeer' betekent. Dit verwijst naar de bewustwording hoe het werkelijk met ons gesteld is, het kwaad dat we hebben aangericht, en de wil hierin verbetering te brengen door orde op zaken te stellen in de ziel. De berouwvolle mens kijkt met schrik en afschuw terug op zijn eigen aandriften en daden en wil het vanaf nu anders en beter doen. Dat 'ver-ont-schuldigt' hem. De schuld mag hem niet langer worden aangerekend. Hij mag opnieuw beginnen.

Berouw moet overigens niet verward worden met spijt. Berouw is een specifiek soort spijt. Het is morele spijt. Spijt heeft echter meestal weinig met berouw te maken. Zo kan men spijt hebben van een beslissing, omdat deze niet gunstig uitpakt. De winst neemt af, of het gekochte product valt tegen. Dit gevoel van spijt heeft natuurlijk niets te maken met berouw, met wroeging, met tot inkeer komen.

Dat er überhaupt gesproken wordt over de noodzaak van een 'innerlijke ommekeer' geeft al aan dat onze uitgangspositie niet goed is. De achterliggende gedachte is dan ook dat we niet vanaf het begin, vanzelf en voortdurend op het goede gericht zijn, maar juist op het tegenovergestelde, op het kwade. De *metanoia* is dan ook niet een eenmalige gebeurtenis, maar een voortdurende opgave, want ze kan nimmer als gegeven worden genomen. Een 'terugval' blijft immers altijd mogelijk, ja zelfs waarschijnlijk. Zonder voortdurende 'innerlijke ommekeer' kiezen we de verkeerde richting. 'Want wijd is de poort en breed is de weg, die tot het verderf leidt en velen zijn er die door deze ingaan. Want de poort is eng en de weg is nauw die tot het leven leidt en weinigen zijn er die deze vinden,' aldus wordt in Matteüs 7: 13-14 dit mysterieuze grondgegeven van de menselijke conditie dichterlijk verbeeld. Het lijkt me een inzicht dat we zo goed als vergeten zijn, maar ons niet kunnen permitteren te verliezen. De 'innerlijke ommekeer' is immers de sleutel tot innerlijke rust en sociale vrede. Zonder *metanoia* kan men sleutelen aan de maatschappelijke instituties zoveel als men wil, maar rust in de ziel en vrede in de samenleving brengt het niet naderbij.

7

Tot zover de vergeving. Het zal inmiddels wel duidelijk zijn dat ik de roep die af en toe weerklinkt om de vergeving, als norm naast of zelfs boven de rechtvaardigheid, in ere te herstellen toejuich en ondersteun. Toch mag ons deze herontdekking van een zeer waardevolle oude norm niet doen voorbijzien aan het feit dat ook de vergeving slechts één vertrek is in het huis van de moraal. Ook rechtvaardigheid en vergeving tezamen zijn, hoewel van eminent belang, niet voldoende. Het huis van de moraal heeft nog veel meer vertrekken. Tot besluit van dit hoofdstuk moet daarover nog iets worden gezegd.

Zoals al gememoreerd, is vergeving ook een negatieve norm, een onthoudingsnorm. Het is, net als de rechtvaardigheid, een norm die opdraagt iets niet te doen. Vergeving en rechtvaardigheid beschermen en houden in stand, maar bouwen zelf niets op, net als trouwens tal van andere waarden, zoals wijsheid, gelatenheid, bescheidenheid, zelfbeheersing, trouw, geduld en tolerantie. Om te scheppen en te bouwen zijn andere normen nodig, positieve normen, normen die gelasten aan te pakken, zich in te zetten, voort te brengen.

Deze positieve normen vallen weer uiteen in twee categorieën: normen ten aanzien van onszelf en normen ten aanzien van onze medemensen. Wat kunnen en moeten we van onszelf eisen ten aanzien van onszelf? En wat kunnen en moeten we eisen van onszelf ten aanzien van onze medemensen? In de kern het volgende. Ten aanzien van onszelf dienen we van onszelf te verwachten dat we woekeren met onze talenten naar lichaam en geest en dat we wat ons gegeven is niet laten verkommeren en verdorren, uit luiheid, door verstrooiing, of uit zelfmedelijden. Ten aanzien van anderen dienen we van onszelf te verwachten dat we hun, waar mogelijk, hulp en bijstand verlenen, financieel maar vooral ook in woord en daad, kortom, dat we de naastenliefde in de praktijk brengen.

HOOFDSTUK 9

Geneigd tot alle kwaad

1

De traditionele deugden zijn zo goed als verdwenen uit het levend taalgebruik: vrijwel niemand spreekt meer *au sérieux* over bezonnenheid, rechtschapenheid, moed en gematigdheid. Om van deugden als bijvoorbeeld kuisheid, trouw en nederigheid maar helemaal te zwijgen. Het zijn in de afgelopen decennia gaandeweg archaïsche begrippen geworden, waarvan de diepere betekenis niet meer begrepen wordt.

Deze constatering is, dunkt me, van enig belang. Want ze geeft aan dat de traditionele ethiek, waarin deze deugden centraal stonden, langzamerhand is vervaagd en op het punt staat te verdwijnen uit ons bewustzijn en daarmee ook uit onze cultuur. De hamvraag is natuurlijk hoe deze ontwikkeling moet worden gewaardeerd: als vloek, als zegen, of als van nul en generlei betekenis. Maar op die vraag kan pas een zinnig antwoord worden gegeven als men iets van de traditionele ethiek begrijpt. En dat vereist weer een teruggrijpen op die zojuist genoemde archaïsche begrippen en vooral op hun zin en betekenis. We moeten dus terug naar de bronnen.

Om te beginnen: waarom zou in de traditionele ethiek zo sterk de nadruk zijn gelegd op de deugden? Om dat te kunnen begrijpen, moeten we eerst weten wat deugden eigenlijk zijn. Karaktertrekken, talenten, bekwaamheden, of nog iets anders? De traditie is over de aard van de deugden volstrekt eenduidig: deugden zijn tot een tweede natuur geworden goede gewoontes. Deugden zijn eigenschappen – zo men wil karaktertrekken – die niet aangeboren zijn, maar door vrijwel iedereen verworven kunnen en moeten worden middels voortdurende oefening.

Hierbij geldt overigens, als bij zoveel: jong geleerd is oud gedaan. De kinderjaren zijn bij uitstek de jaren waarin de mens zich de deugden eigen dient te maken. De plaatsen die daarin bovenal een rol spelen zijn derhalve het ouderlijk huis en de school. Dit thema – morele opvoeding – is van groot gewicht, maar ik laat het hier verder terzijde omdat het ons te veel af zou leiden van onze vraag: waarom zou in de traditionele ethiek zo sterk de nadruk zijn gelegd op de deugden? Het kernachtige antwoord hierop is vanouds: omdat de mens geneigd is tot alle kwaad.[1]

Begrijpt iedereen wat dat betekent? Of is dit antwoord te kernachtig? Geldt hiervoor niet, net als voor een wiskundige formule, dat voor wie haar al begrepen heeft de kernachtigheid ervan een groot voordeel is, maar dat deze zelfde kernachtigheid de oningewijden slechts afschrikt en afkerig maakt? Wat betekent het nu eigenlijk wanneer wordt gezegd dat de mens geneigd is tot alle kwaad? Het betekent dat de mens van nature niet deugt. Het betekent dat de mens een aantal kwade aandriften aangeboren zijn. Het betekent dat de mens niet spontaan en vanzelf tot het goede komt, niet voor anderen, maar evenmin

1 'Geneigd tot alle kwaad' is de formulering uit de Heidelbergse catechismus (1563), een belijdenisgeschrift uit de Reformatie. Het is me hier echter niet om de specifiek reformatorische visie te doen. De overtuiging van 's mensen neiging tot het kwade treft men aan in alle varianten van de traditionele ethiek, joods-christelijk en Grieks-Romeins. De rooms-katholieke catechismus, rn. 403-407 en *passim*, spreekt van 'de neiging tot het kwaad' en een 'gewonde, tot het kwaad geneigde natuur' van de mens. De Lutheranen denken er niet anders over. En wie meent dat de Grieken en Romeinen een positiever mensbeeld hadden, vergist zich deerlijk. De volgende passage uit Hesiodus, *Erga kai Hemerai*, 288-292, die in de Oudheid al een *locus classicus* was, spreekt boekdelen: 'Zonder twijfel is de slechtheid (*kakotes*) bij hopen en eenvoudig te verkrijgen; effen is het pad en zeer nabij woont ze; maar voor de deugd (*arete*) hebben de onsterfelijke goden zweet gesteld; lang en steil is de weg naar haar en oneffen in het begin; maar wanneer men de top heeft bereikt, dan is het vervolgens eenvoudig, zelfs als het zwaar is.'

voor zichzelf. Het betekent dat de mens vatbaar is voor verleidingen die, als hij eraan toegeeft, zijn leven en dat van zijn naasten in ieder geval minder gelukkig, maar vaak zelfs tot een misère maken.

Ook dit is echter, vrees ik, als uitleg alleen voldoende voor wie het al begrepen heeft. Want op het eerste gezicht oogt wat hier gesteld wordt natuurlijk als het overdreven zwartgallige en dus onrealistische mensbeeld van een mensenhater. En als dit het hele verhaal was geweest, zou men daarin nog gelijk hebben ook. Maar het is niet het hele verhaal; het kwaad is slechts het begin, de grondstof, het materiaal. De mens deugt van nature niet, maar hij kan de deugd tot op zekere hoogte verwerven. Hij heeft een aantal aangeboren kwade aandriften, maar hij kan die aandriften temperen en soms wellicht zelfs smoren. Hij is vatbaar voor verleidingen, hij is niet weerloos tegen verleidingen. Perfectie kan in het ondermaanse uiteraard slechts geaspireerd worden en nimmer gerealiseerd. Morele smetteloosheid is voor de mens niet weggelegd. Maar hij is niet gedoemd tot alle kwaad: hij is er slechts toe geneigd.

Waar het op aankomt is de innerlijke strijd tegen het kwaad in onszelf. Dit is een strijd die door de meesten van ons nooit helemaal gewonnen kan worden, maar die ook beslist niet verloren hoeft te worden. Het voornaamste wat gevraagd wordt is een zeker wantrouwen jegens onszelf en een zekere wilskracht en doorzettingsvermogen: op de hoede zijn voor de vijand en karakter tonen in het gevecht. Voor het overige ligt alles in handen van God of het Lot. En daarover beschikken we niet; we kunnen slechts hopen en bidden dat alles goed gaat. Dus: waarom zou in de traditionele ethiek zo sterk de nadruk worden gelegd op de deugden? Omdat de deugden de mens bewaren voor het kwaad dat in hemzelf ligt. De deugden ontlenen hun betekenis en belang aan de tegenwoordigheid van het kwaad in de mens.

2

Wie niet in het kwaad in de mens gelooft, zal ook aan de deugden geen waarde toekennen. En wie slechts in weinig dingen

kwaad ziet die des mensen zijn, zal ook weinig deugden erkennen. Is dat wellicht de reden dat velen van ons vrijwel uitsluitend nog de tolerantie als deugd beschouwen? Het kwaad, voor zover dat althans op het conto van de mens kan worden geschreven, is immers de laatste decennia eveneens ineengeschrompeld tot niet veel meer dan intolerantie?

De vraag is evenwel of het kwaad in de mens voldoende wordt onderkend, als we slechts de intolerantie als zodanig bestempelen. Onderschatten we niet de vijand, wanneer we een dusdanig beperkt begrip van het kwaad erop na houden? Het traditionele begrip van het kwaad is veel ruimer. Het kwaad staat in de traditie voor de krachten van de chaos, dissonantie en ontbinding, die ontspruiten aan de inborst van de mens. Het goede staat voor de tegenovergestelde geestelijke krachten van orde, harmonie en bloei. De krachten van chaos, dissonantie en ontbinding kunnen veel verschillende vormen aannemen. Ze kunnen zich uiten in innerlijke onrust en neurose, maar bederven ook de verhouding tussen mensen, omdat ze onenigheid, verwijten en spanningen bewerkstelligen, debet zijn aan ruzie, guerrilla, oorlog, aanzetten tot plundering, uitbuiting, verwoesting, et cetera.

Welke zijn deze krachten van chaos, dissonantie en ontbinding? In het navolgende zal een aantal van wat traditioneel als de belangrijkste worden beschouwd te boek worden gesteld, maar eerst wil ik nog eens expliciet wijzen op drie, zeer verontrustende, algemene kenmerken, inherent aan deze krachten van het kwaad.

In de eerste plaats is het gevecht, dat we allen dagelijks moeten voeren tegen deze krachten, een ongelijke strijd. Er is geen gelijkheid van wapenkracht. Want het kwaad in ons is in zekere zin normaler en natuurlijker dan het goede. Het kwaad komt ons aanwaaien, we hoeven er niets voor te doen, het is als onkruid zo sterk. Voor het goede daarentegen moeten we tot aan ons levenseinde strijd blijven leveren. Orde, harmonie en bloei zijn kasplantjes, die eindeloze zorg vragen. In dezen is stilstand, in de zin van op je lauweren rusten, werkelijk achteruitgang. Gelukkig is het wel zo dat oefening kunst baart: de ervaren ho-

venier brengt met minder inspanning meer tot stand dan hij die de eerste spade in de grond steekt. De deugd is een goede gewoonte.

In de tweede plaats – en dat is zo mogelijk nog verontrustender – heeft het kwaad de tendens te escaleren. Eenmaal gegrepen door het kwaad, tuimelt de mens gemakkelijk steeds verder de afgrond in. Neem bijvoorbeeld een meningsverschil. Hoe vaak escaleert zoiets niet in een scheldpartij of klappen, een ontslag- of echtscheidingsprocedure, in negeren, doodzwijgen, verstoten en wat dies meer zij?

In de derde plaats, ten slotte, is het kwaad 'besmettelijk': het slaat eenvoudig over op de omstanders. In een ruzie bijvoorbeeld zijn de omstanders dikwijls geneigd of gedwongen partij te kiezen. Voor je het weet valt dan een gezin, een vereniging, een bedrijf, of een samenleving uit elkaar in twee of meer elkaar jarenlang, zelfs generaties lang te vuur en te zwaard bestrijdende facties. De mens is het ruziënde dier bij uitstek; ook dat is een consequentie van zijn sociale natuur. En meer dan één deugd is nodig om hem in vrede en vriendschap met zichzelf en anderen te doen samenleven.

3

We keren terug naar onze vraag: welke zijn deze krachten van chaos, dissonantie en ontbinding? Wat is naar traditionele opvatting het kwaad in de mens? Wanneer we spreken over het kwaad, hebben de meesten van ons primair – althans voor zover het gaat om het door de mens aangerichte kwaad – handelingen ofwel daden in gedachte. Moord, diefstal, vernieling, mishandeling, maar ook belediging, vernedering, laster, en dergelijke: hoe verschillend ook, het zijn stuk voor stuk handelingen. Het kwaad ligt, zo lijkt het, in bepaald gedrag. Het doen schijnt van doorslaggevende betekenis, niet het denken en voelen. Wat er zich binnen in de mens afspeelt, is niet of althans minder relevant.

Maar is dat wel waar? Verhoudt zich immers niet de binnenkant – het bewustzijn – tot de buitenkant – de handeling – als

de oorzaak tot het gevolg? Is de handeling niet altijd secundair? Gaat er niet altijd een of andere drijfveer aan vooraf? Moeten we ons, als we het kwaad willen begrijpen, niet richten op de wortel ervan in het innerlijk leven van de mens? Voor het traditionele denken over het kwaad staat dat in ieder geval vast; hier en nergens anders ligt ons aanknopingspunt, als we inzicht willen krijgen in de essentie van het door de mens gestichte kwaad in de wereld. De wortel van dat kwaad ligt in de mens zelf, die behept is met een groot aantal kwade aandriften. Deze zijn aangeboren: zelfs zuigelingen zijn ermee behept.[2]

Welke zijn die kwade drijfveren? Er is in de traditie veel geschreven over dit onderwerp, minstens evenveel als over de deugden. Traditioneel worden zeven kwade aandriften in het bijzonder benadrukt, die in ieder van ons van nature huizen. Vanouds worden ze aangeduid als hoogmoed, hebzucht, wellust, toorn, gulzigheid, afgunst en traagheid. Men noemt ze de zeven hoofdzonden ofwel de zeven kardinale ondeugden. Het zijn de ondeugden waaruit alle, of althans de belangrijkste andere ondeugden en kwade handelingen voortvloeien: moeders die elk diverse dochters baren.[3]

De aandrift die traditioneel hoogmoed wordt genoemd, staat tegenwoordig vooral bekend onder namen als eigenwaan, trots, arrogantie, inbeelding, verwaandheid, hooghartigheid,

2 Augustinus, *Confessiones*, I.11.

3 Otto Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, München 1893; William S. Stafford, *Disordered Loves*, Cambridge, Mass., 1994; Henry Fairlie, *The Seven Deadly Sins Today*, Notre Dame en Londen 1978; Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins*, New York en Oxford 1997; Stanford Lyman, *The Seven Deadly Sins: Society and Evil*, New York 1978; Morton Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, z.p. 1952; Bernard Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Breisgau 1954, hfst. IV; Wilhelm Heinen, *Fehlformen des Liebesstrebens*, Freiburg im Breisgau 1954. Voor het eerst staan de zeven hoofdzonden geboekstaafd bij Horatius, *Epistulae*, I.1.r33-40. De hoogmoed heet hier echter nog *amor laudis*, liefde voor lofprijzingen. *Loci classici* zijn Thomas van Aquino, *De Malo* en Dante Alighieri, *Divina Commedia*, deel II: 'De louteringsberg'.

zelfingenomenheid. De hebzucht is verwant aan de gierigheid, vrekkigheid, inhaligheid. De wellust is niets anders dan geilheid, hitsigheid, bronstigheid. Toorn uit zich als wrok, rancune, verbolgenheid, woede, verontwaardigdheid. Gulzigheid wordt vanouds gedefinieerd als onmatigheid inzake voedsel en drank. In extreme gevallen spreken we van vraat- en drankzucht. Afgunst, nijd, is geparenteerd aan jaloersheid en leedvermaak. En met de traagheid ten slotte wordt bedoeld: inertie, luiheid, ledigheid, slonzigheid, slordigheid, onverzorgdheid, onverschilligheid, liefdeloosheid. Dit gaat echter allemaal veel te snel; laten we ze eens, een voor een, wat nader bezien.

4

Hoogmoed is in essentie zelfoverschatting, een onrealistisch gevoel dat men het wel kan en wel weet. Hoogmoed is misplaatst, overdreven zelfvertrouwen. Hoogmoed is een miskenning van de eigen kwetsbaarheid, zwakheid en beperktheid. Haar dochters zijn onder andere verwaandheid, eerzucht[4] en ijdelheid. Uit deze dochters komen ook weer diverse dochters voort. Zo baart bijvoorbeeld de ijdelheid grootspraak, praalzucht en huichelarij.

Hoogmoed komt overal voor, maar vooral onder de jeugd en onder hen die altijd gezond en welvarend zijn geweest. Beide categorieën zijn geneigd tot zelfoverschatting: de eerste in haar vermogens, de tweede in haar verdiensten. Pas de ervaring van tegenslag, het op grenzen stuiten, het door het noodlot getroffen worden, opent de meesten van ons, tenminste voor enige tijd, de ogen.

Op dergelijke momenten van inzicht komt vaak ook de spijt

4 De betekenis van het woord eerzucht is in de omgangstaal inmiddels verwaterd tot ‘gezonde ambitie’. Hier wordt natuurlijk eerzucht bedoeld in de ware zin van het woord: de zucht om door anderen geëerd te worden. Het is niet moeilijk zich voor te stellen wat deze zucht allemaal op kan roepen in de ziel. Cicero schreef al dat de eerzuchtige zo nodig over lijken gaat.

en het berouw, want dan realiseren we ons plotsklaps wat we door onze hoogmoed allemaal verkeerd hebben gedaan. Wij meenden het eeuwige leven te hebben en hebben daardoor een groot deel van de tijd bedorven, waarin we wat van het leven hadden kunnen maken. We meenden onkwetsbaar te zijn en hebben daardoor onszelf en anderen onnodig schade berokkend. We meenden alles al te weten en hebben daardoor niet geluisterd naar de mensen van wie we werkelijk iets hadden kunnen leren. We meenden alles al te kunnen en hebben daardoor niet goed afgekeken hoe iets nu werkelijk gedaan moet worden.

Hoogmoed maakt dat we doen wat we beter kunnen nalaten en dat we nalaten wat we zouden moeten doen. Ze weet van geen wijken en treft geen voorzorgsmaatregelen. In feite is de hoogmoed een soort roekeloosheid. Geen wonder dat ze voor de val komt.[5]

5

Hebzucht is de excessieve en perverse verknochtheid aan bezit, die zich kan manifesteren als een onmatig streven naar bezit en als een onmatig vasthouden van bezit. In het laatste geval spreken we van gierigheid. Haar dochters zijn onder meer de verharding van het hart jegens behoeftigen, fraude en bedrog. In de praktijk komt hebzucht vooral tot uiting in de omgang van de mens met geld. Hebzucht is derhalve veelal een preoccupatie met geld verdienen of, in het geval van gierigheid, een buitensporige afkeer van geld uitgeven en, vooral, weggeven.

De consequenties zijn niet gering. Om te beginnen zet hebzucht de mens aan een te groot deel van zijn dag te besteden aan het verdienen van geld. Hij krijgt daardoor onvoldoende rust en teert in op zijn geestelijke en lichamelijke reserves. Hij verwaarloost zijn sociale leven, in het bijzonder zijn gezinsleven, waar-

5 De Grieken spraken van *hubris*, de Romeinen van *superbia*. Ik geloof niet dat het zinnig is een principieel onderscheid te maken tussen overmoed en hoogmoed. Zie Robert Payne, *Hubris: A Study of Pride*, New York 1960.

door hij van zijn vrienden, levenspartner en kinderen vervreemdt. En hij heeft geen tijd zich te verdiepen in de muzen – de letteren en de schone kunsten –, die bij uitstek het leven uittillen boven het platte niveau van productie en consumptie. Kortom, hebzucht maakt de mens vermoeid, asociaal en vulgair.

Dat is echter nog niet alles. Want hebzucht leidt er ook toe dat alles en iedereen in het teken van de mammon komt te staan. Hebzucht bewerkstelligt dat zaken voorwerp van koop en verkoop worden die dat eigenlijk niet zouden moeten zijn, zaken die in wezen onbetaalbaar zijn, van grotere waarde dan welke prijs dan ook: eer, integriteit, wetenschap, rechtvaardigheid, vrijheid.

Hebzucht verleidt tot oneervol gedrag: onderdanigheid, kruiperigheid, vleierei, naar de mond praten. Hebzucht maakt omkoopbaar. Hebzucht prostitueert de wetenschap: kennis is alleen kennis als het wat oplevert. Hebzucht maakt blind voor wat anderen toekomt: diefstal, fraude, afpersing lonken. Hebzucht deinst er zelfs niet voor terug de mens tot slaaf te maken, als het maar rendeert.

6

Wellust is de ongebreidelde seksuele begeerte, de seksuele begeerte die als het ware bezit heeft genomen van de ziel en niet meer geordend wordt door de rede en de wil. Haar dochters zijn talloos en vaak afzichtelijk: van leugen en bedrog tot moord en doodslag. Plato vertelt in de *Politeia* het verhaal dat eens aan de hoogbejaarde dichter Sophocles door iemand werd gevraagd: ‘Hoe sta je tegenover de zinnelijke liefde, Sophocles? Ben je nog in staat met een vrouw seksuele omgang te hebben?’ Waarop deze antwoordde: ‘Zwijg, mens. Echt, tot mijn grote vreugde ben ik haar [de zinnelijke liefde, A.K.] ontkomen, daar ik een razende en wilde meester ontlopen ben.’[6]

Staat voor de hebzucht alles in het teken van de mammon, voor de wellust is de fallus de godheid. Dit is een godheid van

6 Plato, *Politeia*, 329b-c.

het mannelijke geslacht en dat is beslist niet toevallig: de wellust tiert vanouds vooral welig onder mannen, hoewel ook vrouwen niet immuun zijn voor haar verleidingen.

Wellust bewerkstelligt, net als hoogmoed, hebzucht en de andere ondeugden, dat de mens verkeerde keuzes maakt, die van zijn eigen leven en dat van zijn naasten een misère maken. Er is weinig waardoor we sterker worden beneveld. Door wellust overmand, kunnen we niet meer helder denken en verliezen we alle gevolgen uit het oog. En die gevolgen kunnen beroerd zijn: aids of een andere geslachtsziekte, een ongewenste zwangerschap, een mesalliance. Incest, aanranding en verkrachting zijn meestal vruchten van wellust. Ontrouw en overspel zijn vaak te wijten aan wellust. Echtscheiding is regelmatig het voortvloeisel van wellust.

Twist en tweedracht, ziekte en dood, eenzaamheid en geïsoleerdheid; de kans is reëel dat ze ons en onze naasten ten deel zullen vallen als we ons aan de wellust overgeven en ons verstand niet meer gebruiken. We weten het allemaal wel, maar het vereist grote kracht dat inzicht niet te negeren, wanneer het erop aankomt. Het vlees is immers zwak.

Daarom is het van wezenlijk belang dat de mens – en met name de man – niet aanhoudend aan allerlei seksuele verlokkingen is blootgesteld. Juist in een tijd dat vele vrouwen niet langer meer aan huis gebonden zijn, vereist dat van alle betrokkenen een zekere kuisheid: in kleding, woord, gebaar, blik en handeling.

7

Toorn heeft vele gezichten, die lang niet allemaal een familiegelijkenis vertonen. Toorn is als een vulkaan. Uitbarstingen komen weliswaar voor – we spreken dan van woede en razernij –, maar vaak – als ze de gedaante aanneemt van wrok en rancune – is toorn als ondergronds kolkend lava, min of meer onzichtbaar, maar wel degelijk werkzaam, als een giftige damp die de verhoudingen verziekt en de levensvreugde van de betrokkenen om zeep helpt. Wrok en rancune doen hun werk in het verbor-

gene en zijn vaak niet waarneembaar, soms zelfs niet voor degene die erdoor wordt gedreven.

Toorn is niet noodzakelijk gericht op mensen, maar kan zich ook richten op dingen en zelfs op zoiets als het Lot. Toorn ontsteekt in ons om twee redenen: wanneer we vinden dat ons schade is berokkend en wanneer we menen miskend, vernederd, beledigd en gekwetst te zijn. Maar wanneer, zoals de Engelsen zeggen, 'insult is added to injury', dan worden we pas echt nijdig.

Vaak is de toorn gegrond. In dat geval is ze ook gerechtvaardigd. Van geen mens kan worden verwacht dat hij nooit ofte nimmer boos wordt. Men zou zich zelfs kunnen afvragen of een dergelijke gelatenheid wel zo voortreffelijk is. Getuigt het niet veeleer van apathie en onverschilligheid? Hoe dit ook zij, het feit dat toorn soms gerechtvaardigd is, betekent nog niet dat men in zo'n geval zijn boosheid vrijelijk mag botvieren. Integendeel, alles komt aan op de mate waarin en de wijze waarop. De toorn dient altijd gepast te zijn. Het is erg makkelijk daarin te falen.[7]

Vaak ook mist de toorn elke grond. Sommige mensen denken altijd en alle mensen denken soms dat hun tekort wordt gedaan, of dat ze vernederd en vertrapt worden, terwijl daarvan geen sprake is, of althans niemand kwade opzet of nalatigheid kan worden verweten. Veel dingen gaan per ongeluk fout. Boosheid in dezen is ten enenmale ongerechtvaardigd en een bron van ellende.

De meest openlijke vorm van toorn is, zoals gezegd, de woede of razernij. Woede is, naar het mooie woord van Horatius, een kortstondige waanzin.[8] Als iemand buiten zinnen is van woede is hij dus levensgevaarlijk. Alle voorwerpen die hij bij de hand heeft, worden op dat moment een potentieel wapen om het object van zijn toorn mee te treffen. Of om er iets – wat dan ook – mee kapot te maken: hoe waardevoller, des te beter. Vaak beperkt de woedeaanval zich tot schelden en tieren, maar ieder-

7 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1125b26-1126b10.

8 Horatius, *Epistulae*, I.2.r62.

een weet dan dat een klein beetje extra olie op het vuur voldoende is om een geweldsuitbarsting te bewerkstelligen.

Toch zou je wensen dat openlijke woede de enige vorm was waarin de mens toornig kon zijn. Dan was er tenminste altijd duidelijkheid. En soms heeft woede een ronduit positief effect: dan klaart zij de lucht en verlicht zij de gemoederen. Vele vriendschappen zijn gesloten, vele kinderen zijn verwekt na een fikse ruzie.

Jammer genoeg ligt de zaak echter ingewikkelder. De meest voorkomende toorn is een 'stille' toorn. Het is de wrok, de rancune, de verbolgenheid. In contrast met de woedeaanval, gaat van de wrok geen acute dreiging uit. Hij kan daarom eenvoudig over het hoofd worden gezien. Of als hij wel wordt onderkend, houdt iedereen zich veelal van den domme. Als gevolg daarvan kan de wrok voortwoekeren.

Dit woekeringsproces bestaat soms uit een spiraal van toenemende wederzijdse beschadigingen en beledigingen, maar daarvoor is het conflict meestal niet openlijk genoeg. Doorgaans leidt wrok tot terugtrekking en stopzetting van wederzijdse assistentie en bevordering. De communicatie wordt minimaal en valt soms helemaal stil. Verdere samenwerking of verder samenleven verloopt dan zeer stroef en wordt voor alle partijen zeer onaangenaam, waardoor de zaak – het huwelijk, de organisatie, de staat – gemakkelijk uiteen kan vallen.

8

Gulzigheid is de overdaad op het gebied van voedsel en drank, is het eten en drinken alleen omdat het lekker is en niet ook en vooral omdat men honger en dorst heeft. Thomas van Aquino geeft haar vijf dochters, waarbij hij overigens vooral de effecten van drank in gedachte lijkt te hebben: geestelijke afstomping, ongepaste vrolijkheid, breedsprakigheid, schunnig gedrag en lichamelijke vervuiling.[9]

Zo omschreven schijnt de gulzigheid op het eerste gezicht

9 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, II.II, q. 148, a. 6.

als ondeugd van veel minder gewicht dan bijvoorbeeld de wellust of de hebzucht. Maar de schijn bedriegt ook in dit geval. De gulzigheid is niet zo onschuldig. We moeten ons niet in de luren laten leggen door de komisch-onschuldige connotatie van het woord. We hebben het namelijk over vraatzucht en drankzucht. En het gebruik van drugs. Thomas heeft dan ook lang niet alle dochters genoemd en zeker niet de kwalijkste.

Net als de andere ondeugden, leidt gulzigheid ertoe dat we onze prioriteiten verkeerd leggen. De aandacht voor, de uitgaven aan en de tijd die besteed wordt aan het aankopen, bereiden en nuttigen van voedsel en drank – en drugs – worden disproportioneel en leiden tot een verwaarlozing van allerlei andere verplichtingen en aspiraties. Men heeft in feite geen leven meer.

Het meest directe bezwaar tegen de gulzigheid is dat het een gevaar oplevert voor het optimaal functioneren van ons lichaam en zelfs een bedreiging vormt voor onze lichamelijke gezondheid. Het lichaam is, als het niet gezond meer is, niet langer onze dienaar, die ons gehoorzaamt, maar wordt een nukkige heer en meester, aan wie wij onderhorig zijn. Van een lichaam dat in optimale toestand verkeert, merkt de mens onder normale omstandigheden nagenoeg niets. Het legt ons vrijwel geen strobreed in de weg: het is altijd beschikbaar en we hoeven er dus ook niet veel aan te denken. Zodra er echter maar iets misgaat met dat lichaam, zijn de rollen omgekeerd. Het lichaam vraagt, roept, krijst om aandacht en krijgt het ook: het leven draait opeens om het lichaam. Alle andere dingen zinken min of meer in het niet en veel van wat voorheen vanzelfsprekend was is nu onmogelijk geworden.

Gezondheid kan niet het doel zijn van het leven, maar een gezond lichaam is wel een groot goed. Gulzigheid zet onze gezondheid op het spel en is alleen al daarom een zeer laakbare aandrift.

9

Afgunst of jaloezie is het ongenoegen over andermans succes, voorspoed en geluk. Jaloezie wordt soms ook gezien als een spe-

ciaal geval van afgunst, dat slaat op het ongenoegen wanneer iets of iemand van betekenis moet worden gedeeld met of zelfs afgestaan aan een ander. Leedvermaak completeert het fraaie trio. Het is in zekere zin het spiegelbeeld van de afgunst. Leedvermaak is het beleven van genoegen aan andermans ellende en tegenspoed.

Afgunst – inclusief jaloezie – heeft niet alleen betrekking op materiële zaken. Alles kan in principe aanleiding voor afgunst zijn: rijkdom, schoonheid, kracht, deugd, liefde, aanzien, opleiding, enzovoorts. Daarom is afgunst waarschijnlijk de meest universele ondeugd. Afgunst, over iemands schoonheid bijvoorbeeld, kan alleen ontstaan wanneer aan twee condities is voldaan. In de eerste plaats dient men het object – in casu schoonheid – belangrijk te vinden. Met andere woorden: wat aanleiding is voor afgunst is afhankelijk van de individuele en maatschappelijke waardering voor diverse voorwerpen, kenmerken, activiteiten en dergelijke. In een groep of samenleving waarin geld in aanzien staat, zal het bezit van geld afgunst opwekken; wordt daarentegen geestelijke vorming meer gewaardeerd, dan zal een academische titel veeleer object van afgunst zijn.

Daar komt echter nog iets bij. Want niet alleen de waardering is van belang, maar ook of men zich vergelijkt met de persoon die de gewaardeerde kenmerken, voorwerpen en dergelijke bezit. Daarom ontstaat afgunst vooral tussen mensen die zich ongeveer elkaars gelijken weten. In een egalitaire omgeving bereikt de afgunst dus naar alle waarschijnlijkheid de grootste omvang en intensiteit. Juist in zo'n omgeving is afgunst dus een probleem.

En een probleem is het. Want de nadelige consequenties van afgunst zijn groot. Er is om te beginnen iets merkwaardigs aan de hand met afgunst. In tegenstelling tot de meeste andere ondeugden, die kortstondig een soms uitbundig plezier geven wanneer we eraan toegeven, is de afgunst een van aanvang af door en door onprettig gevoel. Afgunst maakt geheel en al ongelukkig.

Maar niet alleen dat. Afgunst maakt ook destructief. Als wij niet kunnen hebben wat anderen hebben, dan trachten we te

bereiken dat anderen kwijtraken wat ze hebben. Kwaadsprekerij en kwaadwilligheid zijn de dochters van de afgunst. Als men maar enigszins een bijdrage kan leveren aan de val van degene die wordt benijd, zal men het niet laten. En wat een genot als het daadwerkelijk geschiedt! Het enige genot van de afgunstige: leedvermaak.

10

De traagheid ten slotte. In tegenstelling tot hebzucht bijvoorbeeld is niet onmiddellijk duidelijk wat hiermee bedoeld wordt. Begrijpelijker in hedendaagse oren klinken ongeïnteresseerdheid, liefdeloosheid, onachtzaamheid, nalatigheid, verveeldheid. Meestal gaat de traagheid in deze – spirituele – zin gepaard met een zekere melancholie en gemelijkheid, soms ook met walging en wanhoop.

Van alle ondeugden is deze misschien wel de meest verontrustende. Wie in de greep is van de traagheid, valt als het ware uit de volheid van het bestaan in een soort vacuüm. De dingen raken hem niet meer. Hij kan niet meer echt kwaad worden, niet meer echt treuren, niet meer echt verheugd zijn. Hij kan zich niet meer echt voor iets inzetten, omdat niets belangrijk en zinvol genoeg meer is.

Maar hijzelf dan? De mens vindt zichzelf toch in ieder geval belangrijk? Hij zorgt toch in ieder geval goed voor zichzelf en zijn eigen zaken? De eigenliefde is toch de rots waarop altijd kan worden gebouwd, al is al het overige weggevallen? Helaas, was het maar waar. De soliditeit van de eigenliefde is een zo vaak herhaald liberaal dogma, dat vrijwel iedereen het tegenwoordig voor waar aanneemt, maar het is niettemin een hersenschim. Want de liefdeloosheid en de ongeïnteresseerdheid kunnen zich gemakkelijk uitstrekken tot het lichamelijke en geestelijke welbevinden van de eigen persoon. De luiheid, slonzigheid, indolentie van de mens zijn niet typisch voor en beperkt tot zijn handelen jegens anderen en de publieke zaak. Voor zichzelf en zijn eigen nest zorgt hij vaak ook maar matig. Zelfs zijn eigen stoepje poetst hij niet van nature.

Een enkele keer brengt de traagheid in één klap alle beweging van geest en lichaam tot stilstand. Maar zo'n algehele verlamming is zeer zeldzaam, zeker in onze tijd: een dergelijke decadentie is te aristocratisch. Over het algemeen gaat het leven gewoon door: 'going-through-the-motions'. Men blijft doen wat men al deed, maar zonder enthousiasme, betrokkenheid, vuur. Het resultaat is ernaar. Het raderwerk komt weliswaar niet stil te staan, maar de bezieling is eruit en dat is te zien.

11

Tot zover de zeven hoofdzonden ofwel de zeven kardinale ondeugden. Voordat we dit hoofdstuk kunnen afronden, moeten echter eerst nog een paar belangrijke dingen worden gezegd. In de eerste plaats het volgende: in het bovenstaande werd herhaaldelijk de term 'ondeugden' gebruikt in de bespreking van kwade aandriften, alsof het één synoniem zou zijn met het ander. Dat is niet geheel juist. Een kwade aandrift is niet per definitie een ondeugd. Ze is pas een ondeugd als ze tot een slechte gewoonte is geworden. De ondeugd is hierin het exacte tegendeel van de deugd, die een goede gewoonte is. Eén rechtvaardige en moedige daad, maakt iemand nog niet rechtvaardig en moedig, één onrechtvaardige en laffe daad nog niet onrechtvaardig en laf.

Maar zelfs als iemand keer op keer tot het kwade vervalt, hoeft hij nog geen ondeugdzaam mens te zijn. Dat hangt er van af hoe – met welk gemoed – kwaad werd gedaan. Er zijn wat dat betreft drie mogelijkheden: ofwel men deed het willens en wetens, ofwel men heeft geen besef van goed en kwaad, ofwel men deed het uit zwakte, omdat men door de knieën ging. Wie uit zwakte handelt, doet wat hij doet als het ware tegen zijn zin en heeft dan ook wroeging over zijn daden. Zo iemand kan niet in de volle zin van het woord een ondeugdzaam en verdorven mens worden genoemd. En dat geldt ook voor degenen die geen besef hebben van goed en kwaad. Ze weten immers niet beter. Ondeugdelijk en verdorven in de volle zin van het woord is alleen hij die zich – wetende wat hij doet – heeft geschikt naar

zijn kwade aandriften en ze zonder scrupules dagelijks botviert. Dan, en alleen dan, zou de traditie oordelen, zijn hoofdzonden ook doodzonden.[10]

De traditie spreekt van zeven hoofdzonden. Waarom zeven? Waarom niet acht, of zes, of achttien? En waarom juist deze zeven? Waarom ontbreken bijvoorbeeld de wreedheid en de onbetrouwbaarheid in woord en daad? Om met het eerste te beginnen: het getal zeven dient, dunkt me, in dit geval niet als heilig te worden gezien. Men kan als het over de mens gaat geen even grote mate van exactheid verwachten als in de natuurwetenschappen. Wie dat wel verwacht, komt onnodig met lege handen te staan. De zeven besproken kwade aandriften – en hun talrijke dochters – zijn altijd en alom aanwezig; dat zal niemand ontkennen. Ze vatten een heel breed spectrum van het door de mens aangerichte kwaad. Dat is wezenlijk. Het is een andere vraag of zij ook het gehele spectrum vatten.

Het zou natuurlijk problematisch zijn als de traditionele visie belangrijke leemten zou bevatten, in die zin dat een of meerdere doorslaggevende ondeugden over het hoofd gezien zijn. Diverse auteurs uit heden en verleden menen dat dit het geval is. Met name de wreedheid en de onbetrouwbaarheid, maar ook bijvoorbeeld de huichelachtigheid en het snobisme zijn genoemd als ondeugden die in de traditionele reeks ten onrechte niet voorkomen.[11]

Ik kan hierover kort zijn. Wreedheid, onbetrouwbaarheid, huichelachtigheid en snobisme zijn ongetwijfeld ondeugden. Maar het zijn secundaire, afgeleide ondeugden. Het zijn dochters, geen moeders. Neem nu de wreedheid, de verderfelijkste van de vier genoemde ondeugden. Zien we de wreedheid als een kardinale ondeugd, dan kunnen de meesten van ons met een zuiver geweten zeggen dat ze niet wreed zijn. Weinigen scheppen genoegen in wreedheid op zich. Toch zijn we vaak wreed, vaker nog wellicht dan we beseffen, en dat komt doordat elk

10 Zie bijvoorbeeld de rooms-katholieke catechismus, rn. 1859: 'Doodzonde vereist: *volle kennis en volledige instemming*.'

11 Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass., 1984.

van de zeven hoofdzonden de wreedheid meevoert in haar voetspoor.

12

Wat is de conclusie van dit alles? Waar het op aankomt, dunkt me, zijn de volgende vragen, die ieder voor zich moet beantwoorden: is het denken over goed en kwaad in deze traditionele termen zinnig? Is het wellicht zelfs de zinnigste benadering waarover we beschikken? Verliezen we niet een essentieel inzicht in de aard en het wezen van het menselijk bestaan, als we deze benadering zouden verwerpen of domweg zouden vergeten?

Als dit alles inderdaad het geval is, staat er heel wat op het spel, nu de traditionele ethiek gaandeweg aan het vervagen is en voor een flink deel van de huidige generaties zelfs al min of meer *terra incognita* is geworden. We zouden dan namelijk op het punt staan te vergeten wat ten diepste de oorzaken zijn, in de ziel en in de samenleving, van chaos, dissonantie en ontbinding enerzijds en orde, harmonie en bloei anderzijds. Nietzsches begrip van de 'tweede onschuld' is in dit verband toepasselijk. De 'eerste onschuld' was – ik roep het maar in herinnering – kenmerkend voor de Homerische helden met hun roofdiergeweten.[12]

We zijn ons van geen kwaad bewust, maar daarin schuilt juist het gevaar. Want gezien onze natuurlijke neiging tot het kwaad kiezen we in onze onnozelheid, met een onbezwaard ge-

12 Nietzsche, *Genealogie der Moral* (1887), Erste Abhandlung, c. 11 en Zweite Abhandlung c. 20. Nietzsche spreekt in deze passages over het atheïsme als bron van het gevoel van onschuld. Mij gaat het hier slechts om de zeven hoofdzonden. Ook een atheïst is in staat om de presentie van deze affecten in zijn innerlijk te onderkennen. In die zin staat het besef van de realiteit van de zeven hoofdzonden analytisch los van het christendom en van religie in het algemeen. Wel geeft het te denken dat historisch gesproken dit besef met de teruggang van het geloof in het Westen sterk is afgenomen.

moed en zonder enig benul van de consequenties, voor de krachten van chaos, dissonantie en ontbinding. We hebben er zelfs verschillende ideologische rechtvaardigingen voor: ze zouden ons nut maximaliseren – aldus de Verlichtingsdenker – en bovendien het meest eigen en authentiek zijn – aldus de romanticus. Beide zijn echter drogredenen. Oprecht en duurzaam menselijk geluk is alleen mogelijk als we erin slagen de chaos, dissonantie en ontbinding in onszelf in te tomen en de krachten van orde, harmonie en bloei een centrale plaats te geven in ons leven. Dat eist het een en ander van ons. Bovenal het besef dat de deugd onmisbaar is omdat we geneigd zijn tot alle kwaad. En de wil om naar dit inzicht te leven.

HOOFDSTUK 10

Deugden, plichten en rechten

1

De traditie waarnaar in voorgaande hoofdstukken steeds weer is verwezen, is van Griekse oorsprong. Deugd is daarin, zo is gebleken, de centrale categorie. In het joodse denken spelen deugden een zeer ondergeschikte rol. Al bij Homerus daarentegen, 'de opvoeder van de Grieken', is de deugd (*arete*) de centrale morele categorie. Ondanks de grote veranderingen die de Griekse samenleving doormaakt in de eeuwen na Homerus, verandert dit niet. De opvattingen over inhoud en belang van de verschillende deugden evolueren wel, maar men gaat er steeds van uit dat de deugden een goddelijke en dus objectieve maatstaf van goed en kwaad zijn.[1]

Tot in de vijfde eeuw voor Christus met het optreden van de sofisten het waarderelativisme zijn entree maakt. Deze trachten de idee van een goddelijke, objectieve maatstaf van goed en kwaad in diskrediet te brengen. Nietzsche, die zich met hen verwant voelde, schrijft hierover: 'De sofisten zijn niets meer dan realisten.'[2] 'Ze zetten de eerste waarheid neer, dat een "moraal op zich", een "goed op zich", niet bestaat, dat het bedrog is van "waarheid" op dit gebied te spreken.'[3] Het denken van de sofisten vormde de steen des aanstoots die Plato ertoe heeft gebracht, teruggrijpend op de oudere, religieuze traditie maar deze sterk modificerend, de hoekstenen te leggen van wat de deugdethische traditie is geworden, wier grondlegger hij zon-

1 Zie Werner Jäger, *Paideia*, Berlijn 1989 (1933-47); Arthur Adkins, *Merit and Responsibility*, Chicago en Londen 1975 (1960).

2 Nietzsche, *Werke*, bezorgd door Karl Schlechta, Darmstadt 1994, p. 730.

3 *Ibid.*, p. 757.

der aarzeling genoemd kan worden. (Het behoeft dan ook geen verbazing te wekken dat Nietzsche in Plato een zwendelaar zag, 'het grootste ongeluk van Europa'.[4])

Wat is de kern van Plato's argumentatie? In de *Theaetetus* bespreekt Plato het sofistisch relativisme aan de hand van de opvattingen van de sofist Protagoras dienaangaande.[5] Deze zegt dat 'van alle dingen de mens de maat is'.[6] Wat hij daarmee bedoelt, aldus Plato, is dat 'zoals iets aan mij toeschijnt, zo is het voor mij, maar zoals aan jou, zo is het anderzijds voor jou'.[7]

Er zijn, volgens Plato, twee typen van mensen die een dergelijke opvatting erop na houden. Enerzijds de 'oningewijden'; dat zijn 'zij die menen dat niets anders bestaat dan wat ze met hun handen vast kunnen grijpen, handelingen en de wordende dingen en al het onzichtbare niet aannemend als zijnden'.[8] Anderzijds zijn er echter ook 'spitsvondigen'; de 'vrienden van Heraclitus', noemt Plato ze.[9] Hun beginsel is: 'alles is beweging en iets anders daarnaast is er niet'.[10] Dit betekent dat 'niets op zichzelf overeenkomstig zichzelf is, maar ten opzichte van iets altijd wordt, en de categorie van het zijn geheel en al moet worden verdreven'.[11] Het goede is niet iets bepaalds, maar wordt iets, al naargelang de omstandigheden.[12] Maar 'indien alles in beweging is, is elk antwoord, aangaande wat ook maar, even juist'.[13] Derhalve menen ze 'dat de opvatting die elke gemeen-

4 *Ibid.*, p. 1248.

5 *Ibid.*, p. 757: 'Onze huidige denkwijze is in hoge mate Heraclitisch, Democritisch en Protagoreïsch. Het zou voldoende zijn te zeggen dat ze Protagoreïsch is: omdat Protagoras beide stukken Heraclitus en Democritus in zich verenigde.'

6 Plato, *Theaetetus*, 152a.

7 *Ibid.*, 152a.

8 *Ibid.*, 155e; vgl. Plato, *Sophistes*, 245e-246b.

9 *Ibid.*, 179d.

10 *Ibid.*, 156a.

11 *Ibid.*, 57 a-b.

12 *Ibid.*, 157d.

13 *Ibid.*, 183a.

schap heeft over de voortreffelijke en de schandelijke dingen – zowel de rechtvaardige als de onrechtvaardige dingen alsook het heilige en het onheilige –, door haar tot wet voor zichzelf wordt gemaakt. Die dingen zijn voor elke gemeenschap de waarheid. In die dingen is niemand wijzer, noch een enkeling wijzer dan een enkeling, noch een stad wijzer dan een stad'.[14]

Daartegenover stelt Plato de onveranderlijke, eeuwige, immateriële idee (*idea*, *eidos*). Hierin volgt Plato Parmenides, de 'geëerde' en 'ontzagwekkende'.[15] Wat is de portee van deze notie van *eidos*? De gedachte is dat er achter de wereld van het worden, van de verandering en de beweging, nog een andere wereld ligt, de wereld van de onveranderlijk zijnden. De eerste wereld is de wereld der verschijnselen. De tweede die van het zijnde in de volledige zin. Plato stelt dat 'wij met het lichaam aan het worden door zintuigelijke waarneming deelnemen, en door rede met de ziel aan het werkelijke zijn, dat altijd op dezelfde manier op dezelfde wijze is, terwijl worden elke keer anders is'.[16] Dat betekent niet, zoals Parmenides had geleerd, dat de wereld van het worden niet werkelijk bestaat, maar dat deze wereld een onvolmaakte afbeelding is van de wereld der ideeën.[17] De *eide* zijn de onvergankelijke en onveranderlijke modellen (*paradeigmata*), de verschijnselen de veranderlijke en vergankelijke afbeeldingen (*eidola*) daarvan, die in meerdere of mindere mate deelhebben aan de *eide*. Zoals Nicolai Hartmann het uitdrukt: 'De zijnswijze van de "Idee" is die van een *ontos on*, de zijnswijze van dat "waardoor" alles wat eraan deelneemt zo is als het is.'[18] De Platoonse idee is de tijdloze essentie, het onveranderlijke wezen der dingen.

14 *Ibid.*, 172a. 'Gemeenschap' is een vertaling van *polis* of een afgeleide vorm daarvan. Men lette op de nauwe band tussen de pre-socratische filosofen van de flux – *hoi rheontes* noemt Plato hen in *Theaetetus*, 181a – enerzijds en de politieke en rechtsfilosofie van de sofisten anderzijds.

15 *Ibid.*, 183e.

16 Plato, *Sophistes*, 248a.

17 *Ibid.*, 241d. De wereld van de verschijnselen ligt tussen (*metaxu*) het zijnde en het niet zijnde in.

18 Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlijn 1962 (1926), p. 121.

De ideeën zijn dus eeuwige en onveranderlijke paradigmata, waaraan de ziel door de rede kan deelnemen, maar die in de wereld van de verschijnselen slechts ten dele en op onvolmaakte wijze kunnen worden verwerkelijkt. De flux die valt te constateren in alle verschijnselen is dus niet, zoals het sofistisch relativisme concludeert, een bewijs dat 'zoals iets aan mij toeschijnt, zo is het voor mij, maar zoals aan jou, zo is het anderzijds voor jou'. Het is geen bewijs dat het goede slechts subjectief en conventioneel is, maar toont aan dat degenen die dit standpunt verdedigen geen 'oog' hebben voor de eeuwige en onveranderlijke paradigmata.[19]

2

Wat betekent dit nu voor de deugden? Dat het geen subjectieve en conventionele kwaliteiten zijn, maar vooraf gegeven Ideeën die besloten liggen in de natuur der dingen.Wel kan de concrete gestalte variëren al naargelang de specifieke omstandigheden, die altijd slechts bepaalde aspecten naar voren doen treden van de Idee. Moed bijvoorbeeld had voor de Homerische vorst een andere verschijningsvorm dan voor een hedendaagse bureaucraat, maar steeds gaat het om het overwinnen van de angst, die voorkomt dat gedaan wordt wat moet worden gedaan.[20] De'mensen die dit ontkennen en menen dat we zelf kunnen uitmaken wat moed en de andere deugden zijn, gaan voorbij aan het feit dat zij vooraf gegeven zijn en zullen daarvan de consequenties ondervinden, aldus Plato. Want 'ofschoon er in de wereld paradigmata aanwezig zijn, een goddelijke zeer gelukkige en een goddeloze zeer ellendige, maar ze niet zien dat het zo is, maken ze zich door dwaasheid en uiterste onbezonnenheid zonder het te bemerken gelijk aan de ene door onrechtvaardige handelingen en aan de andere maken ze zich ongelijk. Daarom betalen ze daarvoor een straf, een leven levend gelijk aan dat [paradigma] waarop ze lijken'.[21]

19 Plato, *Politeia*, 518c.

20 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1115a25-1117b23.

21 Plato, *Theaetetus*, 176e-177a.

Het bestaan van een onveranderlijke morele orde impliceert overigens volgens Plato nog niet dat de mens volledige kennis heeft van die morele orde en ernaar leeft. Integendeel, de mens is gebonden aan de wereld van de verschijnselen. Het goede wordt in zijn ziel altijd vermengd met en verduisterd door het bijzondere en vergankelijke. Anderzijds tasten we ook niet volledig in het duister, meent Plato. Geen enkele concrete deugdenleer kan aanspraak maken op absolute geldigheid, maar daarmee is het inventariseren en analyseren van deugden nog niet een subjectieve aangelegenheid, waarbij waar is 'zoals het aan een ieder toeschijnt'. Waar het om gaat is dat er iets van de eeuwige Idee in oplicht. Tot het herkennen daarvan is de mens in staat.

3

Vele deugdethici bouwden op Plato voort, waarbij het streven erop gericht was een zo groot mogelijk inzicht te verkrijgen in de vooraf gegeven wereld der morele waarden. Aldus ontstond gaandeweg een onafgebroken traditie van diepgaande reflectie op de morele orde, die vanaf de Griekse Oudheid doorloopt tot op de dag van vandaag, hoewel ze tegenwoordig een zaak van nog maar weinigen is.

Drie historische breuken kunnen worden aangewezen, die het ethische denken op een ander spoor hebben gezet. De eerste breuk vindt plaats in de Reformatie, wanneer 'deugd' als centrale ethische categorie wordt vervangen door 'plicht'. De tweede breuk vindt plaats in de Verlichting, wanneer de 'plicht' op haar beurt weer terzijde wordt geschoven door de 'rechten' van de mens. De derde en laatste breuk staat op het conto van de Romantiek, waarin de Platoonse notie van een morele orde terzijde wordt geschoven, ten faveure van noties als individualiteit, creativiteit en subjectiviteit.

4

Hoe zit dat precies? Zoals gezegd, staat in de ethische traditie aanvankelijk het begrip 'deugd' centraal, zoals we dat hierboven al bij Plato tegenkwamen. Aristoteles, Cicero, Seneca, Augustinus, Thomas van Aquino en vele anderen interpreteren de morele orde eerst en vooral als een *kosmos noètos* van deugden, die de ziel ordenen en op het goede richten. De meest uitgebreide deugdencatalogus is die van Thomas van Aquino in de *Summa Theologiae*. Dit werk is zonder twijfel in meerdere opzichten inderdaad een *summa* – samenvatting en hoogtepunt – van de traditie van de deugdethiek.

De Reformatie brengt een slag toe aan de traditie van de deugdethiek, althans in de protestantse landen van Noordwest-Europa. Luther en Calvijn waren namelijk de mening toegedaan dat het denken in termen van deugden te zeer naar pelagianisme riekt, i.e. naar de opvatting dat de mens zelf mede debet is aan zijn heil. En dat past niet in de reformatorische visie op de almachtigheid Gods en de gevallen staat van de mens, die zonder Zijn hulp tot niets goeds in staat zou zijn.[22] Hoewel latere protestantse auteurs soms toch weer hun toevlucht hebben genomen tot de categorie van de deugd, kan in het algemeen toch wel worden gesteld dat sedert de Reformatie de traditie van de deugdethiek hoofdzakelijk in het katholieke deel van Europa is voortgezet.[23] In het protestantse deel van Europa kreeg het den-

22 Zie bijvoorbeeld de Calvinistische theoloog Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1932, p. 149: 'Het antieke deugdbegrip kan het christelijke spreken over het goed zijn slechts bederven. We zijn tegenwoordig met recht tegenover elk spreken van deugden hoogst wantrouwend, we hebben er genoeg van gekregen. Want het antieke deugdbegrip, dat ook de gehele middeleeuwse moraal beheerst, maakt tot menselijk bezit wat alleen in de actualiteit van het Goddelijk handelen blijft voortbestaan. Door het deugdbegrip wordt de mens in zichzelf gerechtvaardigd en juist dat is het tegendeel van het waarlijk goed zijn.'

23 De Reformatie bracht geen volstrekte breuk met de deugdethiek. Zie Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, Tübingen 1951, p. 17: 'De christelij-

ken over de morele orde een andere toonzetting en inkleuring. Niet langer stond de deugd centraal, maar het begrip 'plicht'.[24]

Slaat de deugd op een innerlijke gesteldheid, op een *habitus*, zoals Thomas het uitdrukt, de plicht verwijst uitsluitend naar het handelen. In de deugdethiek zijn handelingen slechts van een afgeleide betekenis. Iemand die bijvoorbeeld een keer rechtvaardig of gematigd *handelt*, is daarmee nog niet een rechtvaardig of gematigd mens en men kan dus ook nog niet op zijn rechtvaardigheid en gematigdheid vertrouwen. Dat kan pas wanneer hij zelf rechtvaardig en gematigd *is*.[25] De nadruk ligt dus op het zijn, niet op het doen.

Dat verandert met de Reformatie. Bij de nadruk van de reformatoren op de zondigheid van de mens past de deugdethiek niet goed. Rechtvaardig en gematigd *zijn* is voor de mens niet weggelegd. Hij blijft altijd een zondaar. Rechtvaardig en gematigd *handelen* zijn – tot op zekere hoogte – wel mogelijk. Aldus redenerend komt de nadruk vanzelf te liggen bij de plicht tot

ke ethiek is in het verloop van de Reformatie op noodlottige wijze op het sleeptouw van Melanchton geraakt en daarmee filosofisch afhankelijk van Aristoteles. Dat komt vooral daarin tot uiting dat bij de motivatie van onze "werken" niet zozeer het geloof bepalend is, als veeleer een deugdideaal, namelijk het idee van de volkomenheid.' En Wolfgang Trillhaas, *Ethik*, 3e ed., Berlijn 1970, p. 160: 'Nog tot het einde van de negentiende eeuw vormt de deugdenleer vaak een hoofddeel van de ethiek überhaupt. Ik herinner aan de filosofische ethiek van Schleiermacher. Maar in het domein van de evangelische [Lutherse, A.K.] ethiek verdwijnt de deugdenleer sedert de eeuwwisseling zo radicaal, dat in nieuwere hand- en leerboeken niet eens meer het begrip opduikt, of alleen nog maar om afgewezen te worden.' In het algemeen kan worden gesteld dat in de protestantse ethiek de tien geboden centraal staan en de deugden, voor zover daarvoor een plaats wordt ingeruimd, een plaats krijgen toebedeeld binnen dit kader. Zie Jochem Douma, *Grondslagen christelijke ethiek*, Kampen 1999, pp. 227 ff en 384 ff.

24 Men vergelijke bijvoorbeeld Cicero's *De Officiis* met Pufendorfs *De Officio Hominis et Civis* (1673).

25 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.4.

het goede handelen. En, anders dan in de prereformatorische traditie, wordt erkend en als gegeven geaccepteerd dat het ethisch handelen voor de mens ook altijd impliceert dat hij in zekere zin zichzelf geweld moet aandoen, omdat zijn innerlijke gesteldheid altijd tekortschiet in het licht van wat behoort. Het goede is dus iets wat nooit samenvalt met de feitelijke mens; de normativiteit blijft altijd in zekere zin een *Fremdkörper*, dat de mens als het ware van buitenaf verwachtingsvol en veeleisend in de ogen blikt. De *Neigung* is één ding, de *Pflicht* iets geheel anders.[26]

Nu is het denkbaar dat verschillende ethische benaderingswijzen weliswaar in beginsel sterk van elkaar afwijken, maar in de uitwerking en toepassing van deze beginselen toch weer een grote gelijkenis vertonen. Dit geldt in zekere mate voor de deugdethiek en de plichtsethiek. Verrassend is dat niet, omdat plichten tot op zekere hoogte kunnen worden vertaald in deugden. De plicht 'Gij zult geen overspel plegen', bijvoorbeeld, kan óók worden uitgedrukt in termen van deugden als trouw, gematigdheid, bezonnenheid en dergelijke.

Niettemin zijn er fundamentele verschillen tussen de deugdethiek en de plichtsethiek, zoals uit het gegeven voorbeeld al naar voren komt. De deugdethiek legt de nadruk op de innerlijke gesteldheid van de handelende mens, vanuit de gedachte dat de handeling goed zal zijn als de innerlijke gesteldheid deugt. De aandacht gaat daardoor als vanzelf uit naar de morele vorming. Het perspectief is dus pedagogisch. De plichtsethiek daarentegen is uitgesproken wettisch. Het grijpt terug op het oudtestamentische, joodse denken over goed en kwaad, dat sterk in het teken staat van de door God gegeven Wet. De aandacht gaat daardoor als vanzelf uit naar wetgeving en wetshandhaving. Goed en kwaad krijgen concreet gestalte als een netwerk van regels waaraan moet worden voldaan.

26 Kants strikte onderscheid tussen deze twee in o.a. de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) past volledig in de protestante traditie.

5

Deze paradigmawisseling van deugd naar plicht was een achteruitgang. Wetticisme leidt namelijk onvermijdelijk tot farizeïsme. Een voorbeeld moge dit verduidelijken. Het oudtestamentische vierde gebod zegt: 'Gedenk de sabbatdag, dat gij die heiligt. Zes dagen zult gij arbeiden en al uw werk doen; maar de zevende dag is de sabbat van de Heer uw God; dan zult gij geen werk doen, gij, noch uw zoon, noch uw dochter, noch uw dienstknecht, noch uw dienstmaagd, noch uw vee, noch uw vreemdeling, die in uw poorten is; want in zes dagen heeft de Heer de hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is, en Hij rustte ten zevenden dage; daarom zegende de Heer de sabbatdag, en heiligde die.'[27]

In het Nieuwe Testament, in de drie synoptische evangeliën, wordt vervolgens verhaald van Jezus en de discipelen die, tot ergernis van de farizeeërs, het vierde gebod lijken te schenden. Ik citeer de versie van Marcus. 'En het geschiedde, dat Hij op een sabbatdag door het gezaaide ging, en Zijn discipelen begonnen, al gaande, aren te plukken. En de farizeeërs zeiden tot Hem: Zie, waarom doen zij op de sabbatdag wat niet geoorloofd is? En Hij zei tot hen: De sabbat is gemaakt om de mens, niet de mens om de sabbat. En Hij ging weer in de synagoge; en daar was een mens, hebbende een verdorde hand. En zij [de farizeeërs, A.K.] namen Hem waar, of Hij op de sabbat hem genezen zou, opdat zij Hem beschuldigen mochten. En Hij zei tot hen: is het geoorloofd op sabbatdagen goed te doen, of kwaad te doen, een mens te behouden, of te doden? En zij zwegen stil. En toen Hij hen met toorn rondom aangezien had, meteen bedroefd zijnde over de verharding van hun hart, zei Hij tot de mens: strek uw hand uit. En hij strekte ze uit; en zijn hand werd hersteld, gezond gelijk de andere. En de farizeeërs, uitgegaan zijnde, hebben terstond met de Herodianen tezamen raad gehouden tegen Hem, hoe zij Hem zouden doden.'[28]

De strekking van deze twee verhalen is duidelijk: een al te

27 Exodus 20: 8-11.

28 Marcus 2: 23-3: 6. Vgl. Matteüs 12: 1-14; Lucas 6: 1-11.

grote nadruk op de letter van de wet leidt gemakkelijk tot verwaarlozing van de geest van de wet, van dat waar het in de wet werkelijk om gaat, maar daarin altijd slechts op onvolmaakte wijze onder woorden is gebracht. De diepste oorzaak van deze onvolmaaktheid van de wet is gelegen in het feit dat zij betrekking heeft op handelingen, terwijl van geen enkele handeling kan worden gesteld dat zij categorisch goed of kwaad is.[29] Wetticisme schiet dus altijd te kort, omdat de wet geen recht kan doen aan het bijzondere, het eigene, het onvergelijkbare van iedere situatie.

Maar er is toch zoiets als de casuïstiek, die ons leert hoe algemene regels op bijzondere gevallen moeten worden toegepast? Ja, maar de casuïstiek is in veel opzichten een medicijn dat erger is dan de kwaal. De beoordeling van de concrete situatie wordt er niet gemakkelijker van, daar ze de mens plaatst voor een welhaast ondoordringbaar woud van mogelijke vergelijkbare gevallen. Hoe meer concrete gevallen als exemplarisch worden gezien, des te groter het interpretatieve moeras van uit te leggen termen waarin men verzeild raakt en des te groter de kans dat datgene waar het in de wet werkelijk om gaat, miskend wordt en het oordeel dat op grond hiervan geveld wordt dus niet gerechtvaardigd is.

6

Een tweede breuk in de westerse traditie van bezinning op de morele orde vond plaats in de Verlichting. In plaats van de ‘deugden’ en ‘plichten’ werden nu de ‘rechten’ van de mens tot de dominante categorieën van het ethisch discours, hoewel uiteraard – wat vaak over het hoofd wordt gezien – de traditie van de deugdethiek en de plichtsethiek door velen tot op de dag van vandaag is voortgezet.[30] Deze nieuwe ethiek kan wellicht het

29 Uit het feit dat de plichtsethiek genoodzaakt is haar wetten vrijwel altijd te kwalificeren, mag worden opgemaakt dat dit inzicht zich altijd opdringt.

30 De traditie van de deugdethiek wordt vooral voortgezet door rooms-ka-

beste mensenrechtenethiek worden genoemd. Het symbool bij uitstek van die ethiek is de *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* uit 1789. De grondleggers ervan zijn Thomas Hobbes en John Locke.[31]

De gedachte dat de mens rechten heeft, gaat uiteraard veel verder terug, waarschijnlijk tot aan de wieg van de mensheidsgeschiedenis. Immers, overal waar afspraken worden gemaakt en handel wordt gedreven, moet *eo ipso* een althans rudimentaire notie van zulke rechten bestaan. De periode die door de Verlichting wordt afgesloten en waar ze vooral tegen gericht was, het *ancien régime*, was een periode waarin ze een doorslaggevende rol speelden in het maatschappelijk verkeer. In deze *société des ordres* waren zo veel zaken verheven tot een recht, dat zowel de economie als het bestuur erdoor in het gedrang kwamen.[32]

In de Verlichtingsperiode echter wordt aan deze alledaagse morele en juridische notie een nieuwe metafysische lading gegeven, wordt ze opgewaardeerd tot absolute grondslag van de maatschappelijke orde. De mens wordt in de visie van de Verlichtingsdenkers *geboren* met bepaalde rechten, die ook nog eens *inaliénable et sacré*, onvervreemdbaar en heilig zijn.[33] Dit is

tholieke auteurs. Voorbeelden zijn: Bernard Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Breisgau 1956; Dietrich von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, St. Ottilien 1988. Een vrijzinnig-protestantse benadering is te vinden in het reeds genoemde Werner Trillhaas, *Ethik*, 3e ed., Berlijn 1970. De plicht wordt besproken, maar ook de deugd. Mensenrechten worden vrijwel niet genoemd. Orthodox-protestants is het ook al genoemde Jochem Douma, *Grondslagen christelijke ethiek*, Kampen 1999: veel nadruk op de Heilige Schrift, in het bijzonder de tien geboden, maar ook een waarderend hoofdstuk over deugd. Weinig of niets over mensenrechten.

31 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago en Londen 1953 (1950). Een geniaal werk.

32 Een uitstekend kort overzicht is C.B.A. Behrens, *Society, Government and the Enlightenment*, Londen 1985, pp. 13-23.

33 Woorden uit preambule van de *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*.

het uitgangspunt, waaruit al het andere volgt en waaraan al het andere zich dient te conformeren.

Het weinig fraaie verloop van de Franse Revolutie, die eerst staatsterreur bracht en later een autoritair eenmansbewind alsmede vele miljoenen in diverse oorlogen gesneuvelden, betekende een tijdelijke terugslag voor de taal van de mensenrechten. Hoewel het denken in deze termen niet helemaal verdwijnt, zoals wel blijkt uit de toename van het aantal grondrechten in de diverse Europese grondwetten in de loop van de eeuw, dacht en sprak de negentiende eeuw toch overwegend in termen van deugd, plicht, nut en belang.

Het is pas na afloop van de Tweede Wereldoorlog dat de taal van de mensenrechten weer echt school maakt. De Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens uit 1948 en het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens uit 1950 vormen daarvoor het startschot. Wellicht moet in dit verband ook *Brown v. Board of Education* genoemd worden, de fameuze uitspraak van het Amerikaanse Supreme Court uit 1954, die segregatie op scholen ongrondwettig verklaarde en de Amerikaanse *civil-rights movement* inluidde.

In de jaren daarna groeit de taal van de mensenrechten razendsnel uit tot een nieuwe *lingua franca*, die overal en op alles en iedereen wordt toegepast. Zo wordt er inmiddels, naast de aloude rechten van de mens en de burger, gesproken over de rechten van de vrouw, van het kind, inclusief het ongeboren kind, van ouden van dagen, van de allochtoon, van de werknemer, van de aandeelhouder, van de patiënt, van de consument, van de student, van de verdachte en van de gevangene, van het dier, van de niet-roker, enzovoorts. Het einde is nog niet in zicht.

7

Met de opkomst van deze ethiek verandert de visie op goed en kwaad nogmaals fundamenteel en ten kwade. Weliswaar kunnen rechten tot op zekere hoogte worden vertaald in plichten – een recht van de een impliceert immers een plicht van de ander –,

maar de blikrichting is toch een wezenlijk andere. Een mens die geconcentreerd is op de vraag wat zijn rechten zijn en of deze niet geschonden worden, beziet de wereld vanuit een geheel ander perspectief dan een mens die zich afvraagt wat zijn plichten zijn en of hij deze niet verzaakt. In het laatste geval verschijnen andere mensen voor zijn geestesoog als wezens die aanspraak kunnen maken op bepaalde handelingen van zijn kant. Het innerlijk onderzoek richt zich op de vraag of men in dezen zelf niet tekortschiet. Volstrekt anders ligt dat bij de mens die denkt vanuit het mensenrechtenperspectief. Deze is juist geneigd zich af te vragen of andere mensen zijn rechten niet schenden. Zij verschijnen voor zijn geestesoog als potentiële bedreigingen. Het innerlijk onderzoek richt zich dus niet op het eigen handelen, maar op de vraag of andere mensen niet in overtreding zijn.

Anders uitgedrukt: het denken vanuit de plichtsethiek zet aan tot bezinning op de rechten van anderen, het denken vanuit de mensenrechtenethiek tot bezinning op de plichten van anderen. In het algemeen ligt het verschil vooral hierin dat de plichtsethiek het ik in ogenschouw neemt als subject van het handelen – een potentiële dader –, terwijl de mensenrechtenethiek het ik vooral ziet als object van het handelen – een potentieel slachtoffer. En het is onmiddellijk inzichtelijk dat het nogal wat uitmaakt of de mens zichzelf als potentiële dader dan wel als potentieel slachtoffer beschouwt. Het eerste zet aan tot gewetensonderzoek, het tweede tot claims om schadevergoeding, het eerste tot het vragen van vergeving, het tweede tot het eisen van verontschuldiging, etc. Het is niet al te moeilijk in te zien welke van beide vormen van ethiek, gezien de aard van de mens, het beste en welke het slechtste in hem naar boven haalt.

8

De verschillen tussen de mensenrechtenethiek, de plichtsethiek en de deugdethiek zijn wezenlijk, zoveel is wel duidelijk. De overeenkomst is echter nog wezenlijker en die wordt nogal eens over het hoofd gezien. Die bestaat daarin dat alle drie de

vormen van reflectie op goed en kwaad uitgaan van de Platoonse idee van de vooraf gegeven morele orde, die door stervelingen slechts gekend en niet bedacht kan worden. Het zijn drie verschillende 'landkaarten' van die objectieve morele orde. Het zijn, anders gezegd, drie verschillende vormen van natuurrechtelijk denken.

De derde en laatste breuk in het ethisch denken breekt ook met deze gedeelde, natuurrechtelijke grondslag en is daarmee dan ook de meest ingrijpende. In de Romantiek[34] worden stemmen hoorbaar, die voor het eerst sedert de sofisten de notie van de morele orde *tout court* verwerpen, met een beroep op individualiteit, singulariteit, creativiteit, subjectiviteit. Moraal is in deze visie een ontwerp, een kunstwerk, niet de neerslag van een transcendent Idee van het Goede of een transcendente Wet. De mens is de uitvinder, de schepper van goed en kwaad. Tot aan de jaren zestig van de vorige eeuw is dit altijd een ethiek van weinigen gebleven, een elitetaal, maar vanaf die tijd zijn de romantische begrippen ook tot de ethiek van de meerderheid gaan behoren.

De centrale filosofische notie van de Romantiek is uniciteit, een notie die zowel wordt toegepast op individuen als op grotere gehelen als volkeren en staten. Elk individu en elk volk heeft zijn eigen unieke en onvergelijkbare *genius*. Deze dient leidraad te zijn voor het leven: zichzelf zijn, zichzelf ontplooien, authenticiteit is het motto. Van anderen moet niets zomaar worden overgenomen, want wat goed is voor hen, kan gemakkelijk slecht zijn

34 Vrijwel het gehele oeuvre van Isaiah Berlin is een in briljante stijl geschreven 'archeologie' van de Romantiek. Toch moet worden vastgesteld dat Berlin er per saldo niet in is geslaagd een accuraat beeld te schetsen van deze voor de geschiedenis van de laatste twee eeuwen zo belangrijke geestelijke stroming, omdat hij haar al te zeer teleologisch benaderde als de wegbereider van het totalitarisme. De Romantiek was veel meer dan dat alleen. Uit de veelheid van studies noem ik er hier slechts twee, die beide geheel andere lijnen trekken: H.G. Schenk, *The Mind of the European Romantics*, Oxford 1979 (1966); Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford 1987.

voor jou. Andere individuen, andere volkeren dienen de uniciteit te respecteren en niets op te dringen, met harde noch met zachte hand. Dan zou men de ander, die volstrekt anders is en dus nimmer echt gekend kan worden, geweld aandoen.

Dit cluster van begrippen, voortvloeiend uit de notie van uniciteit gaat gepaard met een tweetal andere clusters, die er min of meer uit voortkomen. In de eerste plaats begrippen als creativiteit, expressiviteit en originaliteit. Uniciteit is immers alleen mogelijk als de wereld een open geheel is, waaraan steeds iets volstrekt nieuws wordt toegevoegd. Creativiteit, expressiviteit en originaliteit zijn onze opdracht als mens. Niet toevallig is vanuit deze visie de figuur van de kunstenaar de exemplarische mens. Leven is ongebaande paden betreden, taboes doorbreken, anders kijken dan alle anderen, heilige huisjes omverwerpen, met iets volstrekt nieuws komen, steeds breken met het verleden, anders zijn dan alle anderen.

Een tweede cluster van begrippen dat voortvloeit uit de notie van uniciteit hangt hiermee nauw samen en vormt er als het ware het spiegelbeeld van. De unieke mens, het unieke volk, leeft van binnenuit. Hij geeft in zijn leven gestalte aan zijn unieke zelf, als aan een kunstwerk. Maar om daarin te kunnen slagen moet hij zich naar binnen richten en zich concentreren op zijn zelf. Zelfkennis in een volstrekt nieuwe betekenis wordt nu van het grootste belang. Wie ben ik werkelijk en wat in mij behoort niet echt tot mij?, dat is nu de vraag waar alles om draait.

Dit is de visie op goed en kwaad die anno nu dominant is. De ethische implicaties ervan laten zich raden. Subjectivisme en relativisme vieren hoogtij. 'Zoals iets aan mij toeschijnt, zo is het voor mij, maar zoals aan jou, zo is het anderzijds voor jou.' Goed en kwaad: dat ligt voor iedereen anders. Dat klinkt ons bekend in de oren. Hadden we niet al eens zoiets vernomen in het Griekenland van de vijfde eeuw voor Christus uit de mond van de sofisten? De geestelijke situatie van onze tijd lijkt kennelijk erg op de tijd van Plato. 'We find ourselves in the Platonic position.'[35]

35 Eric Voegelin, *Order and History*, dl. III, Columbia en Londen 2000 (1957), p. 91.

HOOFDSTUK 11

Rechtvaardigheid en liefde

1

De deugdethische traditie is van Griekse oorsprong. De Romeinen hebben deze traditie min of meer ongewijzigd tot de hunne gemaakt, omdat ze goed spoorde met hun eigen, autochtone opvattingen.[1] Uiteraard bestaan er verschillen, maar die bestaan ook tussen Grieken en Romeinen onderling. Wat opvalt is toch vooral de continuïteit.

In dit antieke deugdethische denken, dat zo'n duizend jaar omvat, wordt de rechtvaardigheid gezien als hoogste deugd. Bij Plato is de rechtvaardige mens iemand die *eo ipso* alle (kardinale) deugden bezit. Aristoteles citeert met kennelijke instemming de dichtregel van Theognis dat in de rechtvaardigheid de gehele deugd is samengevat.[2] Cicero stelt dat het de rechtvaardigheid is, 'waarin de glans van de deugd het grootst is', die maakt dat we mensen goed noemen.[3]

Het christendom heeft verandering gebracht in deze beoordeling. Voor het christendom is liefde de hoogste deugd. In het Nieuwe Testament is liefde waarschijnlijk het meest centrale begrip. God zelf wordt liefde genoemd en de gehele nieuwtestamentische ethiek is gegrondvest in de liefde. Wie heeft het bij

1 Zie bijvoorbeeld Hans Opperman, *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt 1983 (1967); David Earl, *The Moral and Political Tradition of Rome*, Londen 1967; Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Brunswick, N.J., 1997, hfst. 6-8.

2 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1129b30. Het gaat hier om de rechtvaardigheid in de algemene zin van het woord, die Aristoteles onderscheidt van de rechtvaardigheid als speciale deugd. Zie hierna.

3 Cicero, *De Officiis*, I.20.

het juiste eind? De Grieken en Romeinen of het christendom? Of begaan beide een vergissing door rechtvaardigheid respectievelijk liefde te beschouwen als kroon op de deugden?

2

Eerst de rechtvaardigheid. Laten we nog even recapituleren wat er in verschillende eerdere hoofdstukken al over is gezegd en het daar gezegde nog wat verder uitwerken. Wat is rechtvaardigheid? Zijn er niet net zo veel noties van rechtvaardigheid als er rechtsstelsels en culturen zijn? Het deugdethische antwoord op deze vraag is tegelijkertijd bevestigend en ontkennend. Bevestigend, in zoverre de notie van rechtvaardigheid recht moet doen aan de diversiteit die naar tijd en plaats bestaat; ontkennend, in zoverre deze notie die diversiteit opneemt in één idee. (We herkennen hierin de Platoonse synthese van Heraclitisch en Parmenidisch gedachtegoed.) Dit idee is de idee dat rechtvaardigheid niets anders is dan ieder het zijne te geven – *suum cuique tribuere*. Via Plato, Aristoteles, Cicero, Augustinus, Thomas van Aquino en het *Corpus Iuris Iustiniani* is deze notie van rechtvaardigheid lange tijd gemeengoed geweest in het westerse denken.[4]

Er bestaat wellicht geen beter aanknopingspunt voor de analyse van dit begrip dan boek vijf van Aristoteles' *Ethica Nicomachea*. Van rechtvaardigheid bestaan volgens Aristoteles twee vormen. 'Eén vorm (bestaat) in het verdelen van eerbewijzen of van geld of van andere dingen die onder de leden van de staatsgemeenschap te verdelen zijn en een tweede vorm bestaat in het vereffenen van de zaken bij de onderlinge uitwisselingen. Deze is weer tweevoudig: sommige uitwisselingen zijn namelijk vrijwillig, andere onvrijwillig. Vrijwillig zijn dergelijke als verkoop, koop, lening, borgstelling, in bruikleen geven, in bewaring geven, verhuring. De onvrijwillige uitwisselingen zijn soms heimelijk, zoals diefstal, overspel, vergiftiging, koppelarij, slavenverleiding, sluipmoord, valse getuigenis, soms gewelddadig,

4 Zie p. 493 voor literatuurverwijzingen.

zoals aanranding, gevangenneming, moord, roof, verminking, smaad, belediging.'[5] Volgens Aristoteles bestaan er dus twee soorten rechtvaardigheid: een verdelende en een vereffenende. Van die laatste bestaan weer twee species: de ruilrechtvaardigheid en de straffende/vergeldende rechtvaardigheid.[6]

Wanneer is er sprake van verdelende rechtvaardigheid? Als een ieder dat deel krijgt wat hem toekomt, waarbij geldt dat gelijke personen gelijke delen en ongelijke personen ongelijke delen dienen te krijgen. Het werkterrein van de verdelende rechtvaardigheid ligt in het toedelen, het geven, het verstrekken. Het kan daarbij zowel om gunstige als om ongunstige dingen gaan, zowel om rechten en privileges als om plichten, taken en straffen. Waar het om gaat is dat een ieder krijgt wat hem toekomt, wat hij verdient, wat passend is. Verdelende rechtvaardigheid is een deugd voor een ieder die toedeelt, maar van groter gewicht naarmate men hoger in de maatschappelijke hiërarchie staat. Heersen, regeren is immers toedelen. Het is dus bij uitstek de deugd van hen die heersen, in het klein en in het groot. Het is precies op dit punt dat de tiran – in de staat en in het gezin – faalt.

Hierover is iedereen het eens. De discussie gaat slechts over de vraag aan welke criteria gelijkheid en ongelijkheid dienen te worden afgemeten. Wie bijvoorbeeld bij de toekenning van stemrecht geslacht, welstand, of persoonlijke voortreffelijkheid een relevant criterium acht, zal algemeen stemrecht op basis van 'one man, one vote' beschouwen als onrechtvaardig, in tegenstelling tot degene die het bereiken van het negentiende levensjaar als enig relevant criterium ziet.

Wanneer is er sprake van vereffenende rechtvaardigheid? Wederom als een ieder dat deel krijgt wat hem toekomt. Hier is de gelijkheid of ongelijkheid van personen echter niet aan de orde. De ruilrechtvaardigheid slaat op evenredigheid in de we-

5 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1130b30-1131a9.

6 De straffende/vergeldende rechtvaardigheid staat ook bekend als de *lex talio*. Oudtestamentisch: 'Oog om oog, tand om tand.' Zie Exodus 21: 24; Leviticus 24: 20; Deuteronomium 19: 21.

derzijdse prestaties in de ruil,[7] de straffende rechtvaardigheid op de vereffening van de geleden schade. Ook hier is veel discussie mogelijk over de vraag of in concrete gevallen wel van evenredigheid sprake is, maar het beginsel, namelijk dat een ieder datgene behoort te krijgen wat hem toekomt, is zelfevident en onbetwist.

Het doel van zowel de verdelende als de vereffenende rechtvaardigheid is dus een ieder te geven wat hem toekomt. Plato spreekt in dit verband over 'het bezitten en het geven van het zijne', Aristoteles over 'de dingen houden die van jezelf zijn'.[8] Het is deze gedachte die, als *suum cuique tribuere*,[9] de klassieke omschrijving van rechtvaardigheid is geworden. Hoe fundamenteel en noodzakelijk deze notie is, blijkt wel uit het feit dat zelfs een roversbende alleen kan voortbestaan als alle rovers dat deel van de buit krijgen dat hun in hun ogen toekomt. Anders valt de bende uiteen door twist en tweedracht. Ook in een roversbende heerst dus in zekere zin de rechtvaardigheid.[10]

Wat is het precies dat aan een ieder toekomt? Of – wat op hetzelfde neerkomt – wat is het precies dat een ieder verdient, dat gepast is? Wat is het *suum*? Hier ligt ogenschijnlijk een groot probleem. Want is het niet evident dat er net zo veel noties van het *suum* zijn als er rechtsstelsels en culturen zijn? Zojuist werd al het voorbeeld van het stemrecht gegeven. Maakt dat de definitie van rechtvaardigheid tot een lege huls? Het is meer dan eens gesuggereerd. Maar het is onjuist. Het *suum* impliceert verscheidene betrekkelijk concrete normen, als het geen schade berokkenen, beloften nakomen, gelijke monniken, gelijke kap-

7 De maatstaf voor evenredigheid lijkt bij Aristoteles niets anders te zijn dan de prijs die in de ruil overeengekomen wordt. Zie *Ethica Nicomachea*, 1132b32 ff. Een *iustum praetium* in de objectivistische zin, zoals bijvoorbeeld bij 'klassieke economen' als Mill en Marx, treffen we hier niet aan.

8 Plato, *Politeia*, 433e; Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1132b18. Vgl. Aristoteles, *Rhetorica*, 1366b9-10.

9 Het passieve 'hebben' is in deze formulering vervangen door het actieve 'toekennen', maar dit verandert niets aan de betekenis.

10 Cicero, *De Officiis*, II.40; Augustinus, *De Civitate Dei*, IV.4.

pen en wat dies meer zij, die wel degelijk grenzen trekken. Dat het *suum* daarbinnen ruimte laat voor diversiteit is juist de kracht van het beginsel: het moet immers recht doen aan de diversiteit die naar tijd en plaats bestaat. We hebben hier dus te maken met een echt Platoons idee.[11]

3

De rechtvaardigheid is niet zomaar een deugd, te midden van vele andere. Ze wordt, zoals gezegd, in de antieke deugdethische traditie als de voornaamste deugd beschouwd. De reden die daarvoor meestal wordt aangevoerd is dat ze alle deugden richt op het algemeen belang, dat wil zeggen het heil van de gemeenschappen waarvan men deel uitmaakt.[12] De mens die uitmunt in de deugden, zonder rechtvaardig te zijn, is niet alleen een gemankeerd, maar ook een gevaarlijk mens, in staat en bereid om zijn medemensen veel schade te berokkenen. Cicero zag in Caesar zo iemand, maar andere voorbeelden liggen voor het oprapen. Het zijn juist deze mensen die tiran worden.

Een tweede argument voor het belang van rechtvaardigheid is dat in haar de overige deugden vervat liggen. Wie dus rechtvaardig is, bewijst daarmee ook de andere deugden in huis te hebben. Plato was van deze opvatting de voornaamste aanhanger.[13] Hij meent dat er vier hoofddeugden zijn: verstandigheid, rechtvaardigheid, moed en gematigdheid. Verstandigheid (*sophia*) stelt de mens in staat te begrijpen wat er aan de hand is en wat er dient te gebeuren. Moed (*andreia*) voorkomt dat hij, door angst bevangen, niet doet wat gedaan moet worden. Matigheid (*sophrosune*) ten slotte bewerkt dat hij niet door verleiding wordt overmand, waardoor eveneens van het rechte pad wordt afgeweken. Kortom, de mens die deze drie deugden bezit, onderkent de werkelijke situatie, weet wat er te doen staat en laat zich er

11 Vgl. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, II.I, q. 95, a. 2.

12 Vgl. bijvoorbeeld Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1129b26-1130a13; Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, II.II, q. 58, a. 5.

13 Plato, *Politeia*, boek IV.

niet van weerhouden door vrees of verleidingen. Zo'n mens, aldus Plato, is *eo ipso* rechtvaardig (*dikaios*). Hij, en alleen hij, doet recht aan de feiten en handelt ernaar en geeft op die manier aan een ieder wat hem toekomt. Rechtvaardig is dus de beslissing of de handeling van hem die verstandig, moedig en gematigd is. Verstandigheid, moed en matigheid impliceren rechtvaardigheid. Het is niet mogelijk de eerste drie deugden te bezitten en toch niet rechtvaardig te zijn. Iemand als Caesar, zou Plato dan ook zeggen, ontbeert niet alleen de rechtvaardigheid, maar ook ten minste één van de andere genoemde deugden.

Veel deugdethici na Plato hebben deze opvatting over de onlosmakelijke band tussen rechtvaardigheid en de andere deugden niet overgenomen. Wat wel is overgenomen is de Platoonse gedachte dat de vier hier genoemde deugden van verstandigheid, moed, matigheid en rechtvaardigheid tezamen de belangrijkste deugden vormen voor het leven: sedert de kerkvader Ambrosius worden ze de kardinale deugden genoemd.

4

En de liefde? Uiteraard komen we haar tegen in het antieke denken. De Grieken hadden zelfs verschillende woorden die liefde uitdrukken: de voornaamste daarvan zijn *storge*, *eros* en *philia*. Daarnaast gebruikte men ook het werkwoord *agapein*. *Storge* heeft vooral betrekking op de liefde tussen ouders en kinderen; *eros* is eerst en voornamelijk de seksuele begeerte; *philia* is het algemene begrip voor de genegenheid tussen mensen; en *agapein* geeft de door een verkregen of verwachte gunst opgewekte aanhankelijkheid aan.[14]

Met name de begrippen *eros* en *philia* hebben in het antieke denken een belangrijke plaats toegemeten gekregen. Het volstaat in dit verband te verwijzen naar de bekendste plaatsen in Plato en Aristoteles. In twee van zijn dialogen, het *Symposium* en

14 Leopold Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, Berlijn 1882, dl. I, pp. 204 ff en 391n38.

de *Phaedrus*, heeft Plato het begrip *eros* een veel ruimere strekking toegekend dan alleen seksuele begeerte. Daar staat *eros*, in haar hoogste vorm althans, voor het verlangen naar de wereld van de *eide*, en dus voor het verlangen naar inzicht in en eenwording met het ware, goede en schone.[15] En boek acht en negen van Aristoteles' *Ethica Nicomachea* zijn in hun geheel gewijd aan een bespreking van diverse aspecten van de *philia*.

Men kan dus niet zeggen dat de liefde voor de Grieken en Romeinen een onbekend of onbeduidend fenomeen was. Niettemin moet worden vastgesteld dat de liefde in hun deugdethiek slechts een beperkte rol speelde. Liefde werd, in de betekenis van *eros* noch *philia*, beschouwd als een deugd. *Eros* is voor Plato een demon, mooi noch lelijk, goed noch kwaad.[16] *Philia* is een vrucht van de deugd, maar zelf niet een deugd.[17]

Dit verandert radicaal met de komst van het christendom. Voor de christelijke schrijvers is de liefde wél een deugd. Zij is zelfs de belangrijkste deugd. Om de liefde aan te duiden, wordt meestal het substantief *agape* gebruikt, dat interessant genoeg in de Oudheid verder niet of nauwelijks voorkomt.

Wat is deze liefde voor deugd?[18] Ze is de weerspiegeling van de liefde van God voor de mens. Het is de liefde die geeft, maar vanuit haar eigen overvloed en niet om iets terug te krijgen, uit behoeftigheid. Ze staat dus lijnrecht tegenover *eros*, die

15 Vgl. Aristoteles, *Metaphysica*, 1072b3, waar god, de onbewogen beweger, wordt voorgesteld als alles in beweging zettend, omdat hij wordt bemind (*eromenon*).

16 Plato, *Symposium*, 204.

17 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1155a2, stelt dat vriendschap een deugd is, maar daarmee bedoelt hij de deugden die vriendschap mogelijk maken. Vriendschap is een betrekking tussen mensen, geen habitus. Ze vooronderstelt wel een habitus.

18 C.S. Lewis, *The Four Loves*, Londen 1960, is een voortreffelijke inleiding in de materie. Zie ook Josef Pieper, 'Über die Liebe', in: Josef Pieper, *Werke*, dl. IV, Hamburg 1996, pp. 296-414; Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971.

juist wel behoeftig is, en bemint omdat hij ontbeert.[19] *Locus classicus* is de bepaling die Paulus in de eerste brief aan de Korintiërs 13: 4-7 geeft van de *agape*: 'De liefde is geduldig en vriendelijk; de liefde is niet afgunstig, zij praalt niet, zij verbeeldt zich niets. Zij gedraagt zich niet onfatsoenlijk, zij zoekt zichzelf niet, zij laat zich niet kwaad maken en rekent het kwade niet aan. Zij verheugt zich niet over het onrecht, maar vindt vreugde in waarheid. Alles verdraagt zij, alles gelooft zij, alles hoopt zij, alles verduurt zij.' De liefde moet dus geassocieerd worden met deugden als geduldigheid, bescheidenheid, nederigheid, vergevingsgezindheid, zachtmoedigheid, vredelievendheid, verdraagzaamheid en dergelijke. Ze wordt ook naastenliefde genoemd. We dienen onze naaste lief te hebben als onszelf.[20]

Het begrip 'naaste' wordt daarbij zeer ruim gedefinieerd: 'Heb je vijanden lief, wees goed voor wie je haten, zegen hen die je vervloeken en bid voor degenen die je smaden. Slaat iemand je op de wang, bied hem dan ook de andere, en pakt iemand je jas af, weiger hem ook je hemd niet. Vraagt iemand je om iets, geef het, en pakt men iets van je af, vraag het dan niet terug. Behandel de mensen zoals je wilt dat ze jullie behandelen. Als jullie je vrienden liefhebben, is er dan reden tot dankbaarheid? Ook de zondaars hebben hun vrienden lief. En als jullie je weldoeners weldoen, is er dan reden tot dankbaarheid? Ook de zondaars doen dat. En als jullie lenen aan mensen van wie je iets terugverwacht, is er dan reden tot dankbaarheid? Ook zondaars lenen aan zondaars om op hun beurt hetzelfde te krijgen. Nee, heb je vijanden lief, doe wel en leen uit, en verwacht daarvoor niets terug.'[21]

Het liefhebben van de vijand, van de zondaar, wil niet zeggen dat men ook het kwade, de zonde in hem moet liefhebben. Die moet men haten. Waar het om gaat is dat men het kwaad altijd scheidt van degene die kwaad doet, de zonde van de zon-

19 Anders Nygren, *Agape and Eros*, Londen 1953.

20 Matteüs 22: 39.

21 Lucas 6: 27-35.

daar.[22] De persoon achter het kwaad, achter de zonde, is ook een kind van God, geschapen naar zijn beeld.

5

De ontdekking van de *agape* door het christendom heeft niet geleid tot een breuk met de antieke deugdethiek. In de eerste eeuwen na Christus is gaandeweg een synthese ontstaan tussen de antieke filosofie en het christelijke denken. De deugdethische traditie is dan ook gewoon voortgezet, zij het met een enigszins aangepaste inhoud. Naast en in zekere zin boven de antieke deugden, waaronder de kardinale als de voornaamste blijven gelden, komen nu de drie theologische deugden te staan van geloof, hoop en liefde, 'waarvan de laatste de hoogste is'.[23] De kardinale deugden zelf worden ook in christelijke richting omgeduid.[24] En de theologische deugden op een hellenistische wijze uitgelegd. Zo heeft de liefde bij Augustinus, Thomas en andere denkers uit de traditie, naast haar *agape*-karakter, ook duidelijk trekken van de antieke *eros* gekregen, alsmede van de *philia*.[25]

Vanuit een christelijk deugdethisch perspectief verandert ook de waardering van de rechtvaardigheid. Was deze in de antieke deugdenleer de apex van de deugden, de deugd die voor

22 Augustinus, *De Civitate Dei*, XIV.6: 'Degene die volgens God leeft mag evenmin de mens vanwege zijn tekort haten als hij het tekort vanwege de mens mag liefhebben, maar hij moet het tekort haten en de mens liefhebben.'

23 1 Korintiërs 13: 13.

24 Vgl. de overeenkomsten en verschillen tussen Ambrosius, *De Officiis Ministrorum* met Cicero, *De Officiis*.

25 Zie over Augustinus: Anders Nygren, *ibid.*, p. 476 ff. Augustinus' liefdesidee is Platoons gekleurd. Alle liefde is eerst begerende liefde. Of ze goed dan wel kwaad is hangt af van haar object: God (*amor Dei*) of de mens zelf (*amor sui*). Door de liefde *voor* God ontbrandt in de mens de *agape*, als imitatie van de *agape van* God. Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei*, XIV.13 en 28. Thomas' liefdesidee is veeleer Aristoteliaans: zie *Summa Theologiae*, II.II, q. 23: 'Liefde is vriendschap (*amicitia*) van de mens tot God.'

alle andere deugden regel en maat is, nu verschijnt de rechtvaardigheid als een basisdeugd. Als zodanig is ze erg belangrijk voor het huis van de moraal, want zonder goede basis of fundament stort het huis in. Maar een huis is meer dan alleen de basis waardoor het gedragen wordt.

De rechtvaardigheid bakent het morele minimum af, dat wat wij minimaal aan anderen verschuldigd zijn. De eisen die ze stelt zijn negatief: ze roept op tot niet doen, met rust laten, non-interferentie, niet schenden of schaden, afblijven, zich onthouden. Impliciet gaat de rechtvaardigheid daarmee uit van een wereld van naast elkaar liggende privé-domeinen, waarop men zonder instemming van de eigenaar niet rechtmatig een voet kan zetten. Dat is goed, want zonder bescherming van het privé-domein, zonder de rechtvaardigheid, zou de wereld er een zijn waarin het leven van de mens, in Hobbes' fameuze woorden, 'solitary, poor, nasty, brutish, and short' is. De rechtvaardigheid is een fundamentele deugd. Maar ze is tegelijkertijd een minimale deugd. Andere, verderstrekkende, veeleisender deugden moeten haar aanvullen, in het bijzonder de liefde.

Wat betekent hier echter 'aanvullen'?[26] Maakt de *agape* de rechtvaardigheid als deugd niet overbodig? Dit lijkt wel de strekking van Augustinus' illustere uitspraak: 'Heb lief en doe wat u wilt.'[27] Wie zijn naaste werkelijk liefheeft, zal hem nimmer schade berokkenen. Integendeel, hij zal hem waar en hoe maar mogelijk bijstaan. Bovendien rijst de vraag: eist de liefde

26 Over de verhouding tussen liefde en rechtvaardigheid is minder geschreven dan men verwachten zou, gegeven het feit dat beide zo'n vooraanstaande positie innemen in de *kosmos noètos* der waarden. Zie: Paul Tillich, *Love, Power, and Justice*, Londen etc. 1954; Emil Brunner, *Gerechtigkeit*, Zürich 1943, hfst. 15; Johannes Messner, *Das Naturrecht*, 7e druk, Berlijn 1984, pp. 448-449. De vraag naar de verhouding tussen het Oude Testament en het Nieuwe Testament is nauw verwant aan bovenstaande vraag. Zoals bekend is de traditioneel christelijke visie hierop dat de laatste de 'vervulling' is van de eerste. Zie Matteüs 5: 17; Romeinen 3: 31. Maar wat betekent dat precies?

27 Augustinus, *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem*, 7.8.

van ons dat we ons recht – ons *suum* – verzaken? Het 'vraagt iemand je om iets, geef het hem' lijkt daar wel op te wijzen. Hoe ver moeten we daar echter in gaan? Tot we alles hebben weggegeven? Dat is realistisch noch wenselijk.

6

De verhouding tussen rechtvaardigheid en liefde wordt in de deugdethische traditie op ten minste drie manieren begrepen. In de eerste plaats wordt de liefde opgevat als deugd die aan de rechtvaardigheid ten grondslag ligt. Waar Plato van mening was dat alleen wie verstandig, moedig en gematigd is, rechtvaardig is en kan oordelen, daar wordt nu gesteld dat liefde de voorwaarde is voor rechtvaardigheid, omdat alleen de liefde garandeert dat alle motieven die de rechtvaardigheid in de weg staan, verdwijnen of machteloos worden.[28] Alleen wie vervuld is van liefde kan waarlijk rechtspreken. 'Alles wat in de rechtshandhaving wraakoefening of gekwetste hoogmoed zou zijn, ligt achter hem, maar ook het recht óm het recht, het *fiat iustitia* kan zijn levensleer niet meer zijn. Zijn gezindheid is een andere geworden. Is de liefde tot ons gekomen, lacht haar milde mond ons toe, voelen wij ons door haar vervuld en vast, dan zijn we anders, en in onze daden zal dit afstralen. Onze kans op dwalen is zoveel geringer geworden.'[29]

Klopt dit wel? Ik waag het te betwijfelen. Liefde is zeker niet een voldoende voorwaarde voor rechtvaardigheid. Verstandigheid bijvoorbeeld kan met het oog op rechtvaardigheid immers ook niet gemist worden. Wie vervuld is van naastenliefde, maar onverstandig, kan niet rechtvaardig zijn. Is liefde dan wellicht een noodzakelijke voorwaarde, naast verstandigheid, moed en gematigdheid? Ook dat vraag ik me af. Wat voegt liefde toe aan

28 Emil Brunner, *ibid*., pp. 153-154; meer in het algemeen wordt in de christelijke traditie de liefde als grondslag van alle kardinale deugden gezien. Zie Augustinus, *De Moribus Ecclesiae*, I.XV.25.

29 Paul Scholten, 'Recht en liefde', in: Paul Scholten, *Beschouwingen over recht*, Haarlem 1924, p. 97.

de grondslag voor rechtvaardigheid, dat niet al met de laatste drie deugden gegeven is?

7

Geheel anders wordt de verhouding tussen rechtvaardigheid en liefde begrepen door degenen die stellen dat rechtvaardigheid behoort tot de sfeer van de plichten en liefde tot de sfeer van het verdienstelijke: ze gaat verder dan wat morele plicht is, ze stijgt daarboven uit. Haar werken zijn supererogatoir. 'Beyond the call of duty', is de fraaie Engelse uitdrukking.[30]

Liefde is de hogere morele waarde. Ze is moreel waardevoller dan enkele rechtvaardigheid. Maar een vergrijp tegen de rechtvaardigheid is veel ernstiger dan een tekortschieten in liefde.

Dit leidt tot het volgende: een vergrijp tegen de rechtvaardigheid is kwaaddoen, maar rechtvaardigheid anderzijds is niet meer dan normaal. Het is niet prijzenswaardig. Een tekortschieten in liefde daarentegen is weliswaar een morele tekortkoming, maar is geen kwaaddoen. De verwezenlijking van de naastenliefde anderzijds is goeddoen en als zodanig prijzenswaardig. Het kan zelfs heroïsch of heilig zijn. Iedereen kan rechtvaardig zijn en dient het te zijn. Niet iedereen kan een held of een heilige zijn en zijn naaste liefhebben. Het ene is plicht, het andere verdienste.[31]

Algemener zou men zo gezien kunnen stellen dat het huis

30 Over het idee van *opera supererogatoria* zie: J.O. Urmson, 'Saints and Heroes', in: A.I. Melden (red.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle 1958, pp. 198-216; Gregory Mellema, *Beyond the Call of Duty*, Albany 1991; David Heyd, *Supererogation*, Cambridge 1982.

31 Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlijn 1962 (1926), pp. 276-278; Zie ook mijn introductie bij het tweede deel van de driedelige Engelse vertaling van dit boek: *Moral Values*, New Brunswick, N.J., 2003, pp. lvii-lix. In feite wordt in deze visie de oudtestamentische 'morality of duty' op fraaie wijze gecombineerd met de Grieks-Romeinse en nieuwtestamentische 'morality of aspiration'. Zie ook Lon Fuller, *The Morality of Law*, New Haven en Londen 1969.

van de moraal twee verdiepingen bevat. Ten eerste een begane grond, die alle deugden omvat die van ieder mens verwacht kunnen en mogen worden, zoals rechtvaardigheid, eerlijkheid, betrouwbaarheid, ijver, zelfbeheersing, dapperheid, vergevingsgezindheid en wat dies meer zij. Daarboven ligt een verdieping die de minder alledaagse deugden bevat, de deugden voor weinigen, die aanleiding geven tot lofprijzing en eerbetoon, zoals naastenliefde, heldenmoed, zelfopoffering, martelaarschap.[32]

8

Een derde manier om de verhouding tussen rechtvaardigheid en liefde te begrijpen is ze op te vatten als deugden van de maatschappelijke respectievelijk de persoonlijke sfeer. De rechtvaardigheid ziet op de maatschappelijke orde, de liefde op het heil van de individuele mens. Omdat dit laatste uiteindelijk het voornaamste is en de maatschappelijke orde het heil van de individuele mens dient, is de liefde hoger dan de rechtvaardigheid. Maar omdat de maatschappelijke orde een aparte, eigen sfeer is, is de rechtvaardigheid daar de hoogste waarde. Liefde is, zo gezien, niet van toepassing in, laat staan op de maatschappelijke orde. Zij heeft haar plaats in de wereld van het persoonlijke. Zo gezien dient bijvoorbeeld in de staat en in arbeidsorganisaties rechtvaardigheid norm en maatstaf te zijn. In persoonlijke ik-gij-verhoudingen daarentegen dient veeleer de liefde te heersen.[33]

Deze laatste opvatting spoort het best met de historische connotatie van de twee deugden. De blikrichting van de Grieken en Romeinen, die rechtvaardigheid als hoogste deugd zagen, was het openbare, het publieke, het maatschappelijke. Hun ethische geschriften zijn eerst en vooral geadresseerd aan hen die geroepen zijn tot sociale heerschappij. Het zuiver persoonlijke, het private, staat in de schaduw. De thematiek van

32 Martelaarschap – van *marturos*, getuige – is een bijzondere vorm van zelfopoffering.

33 Vgl. Emil Brunner, *Gerechtigkeit*, Zürich 1943, pp. 151-152; Scholten, *ibid.*, p. 90.

vriendschap (*philia*, *amicitia*) komt er nog het dichtst bij, maar ook daarin staat onmiskenbaar de publieke betekenis centraal.[34]

De christelijke, nieuwtestamentische liefde is daarentegen geheel georiënteerd op de persoonlijke levenssfeer. Het gaat daarin uitsluitend om de ik-gij-verhouding. Maatschappelijke zaken als de constitutie, de eigendomsverdeling, standsverhoudingen en slavernij zijn Jezus, de verkondiger van de liefde, om het even. Hij predikt geen algemene verbroedering onder de mensen, geen wereldstaat, geen klassenstrijd, geen nieuwe maatschappij zonder armoede en ongelijkheid. Het gaat hem alleen om de verhouding van mens tot mens – en tot God, uiteraard.[35] Zijn ethiek is een zuiver persoonlijke ethiek. Het behoeft dan ook niet te verbazen dat men, wanneer het christendom tegen het eind van de vierde eeuw A.D. eenmaal staatsgodsdienst is geworden en de maatschappelijke orde dus een thema wordt, teruggrijpt op antieke auteurs om deze materie intellectueel onder de knie te krijgen. Daarover zegt het Nieuwe Testament immers niets.

Wanneer in de Bergrede dus wordt gezegd: 'Heb uw vijanden lief', dan betekent dit niet dat elke vorm van vergelding uit den boze is, dat men zich nimmer mag verdedigen wanneer men wordt aangevallen, dat een rechtvaardige oorlog onbestaanbaar is. Het betekent slechts dat we van persoon tot persoon af dienen te zien van vergelding en haar moeten overlaten aan het bevoegd publiek gezag.

Aldus uitgelegd, komt het bijbelse gebod je vijanden lief te hebben, interessant genoeg, overeen met de boodschap van één van de 'heilige schriften' van de Oudheid: Aeschylus' *Orestie*. Dit werk heeft, zoals bekend, eveneens tot onderwerp de noodzaak van het afzien van persoonlijke wraakneming en de overdracht van het straffen naar een publieke sfeer. Oudheid en christendom verschillen in dezen niet van elkaar, zij het natuurlijk dat

34 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1155a3-29.

35 Dit feit wordt krachtig verwoord door Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt am Main 1978 (1912), pp. 57-61.

Aeschylus als Griek het probleem op karakteristieke wijze benadert vanuit het perspectief van de maatschappelijke behoefte aan vrede en niet, zoals Jezus, met het oog op de individuele heiliging.

Waar de scheidslijn tussen het maatschappelijke en het persoonlijke, het publieke en het private ligt is niet precies aan te geven. Bovendien is ze, waar men haar ook trekt, poreus. Denk aan een collega in de arbeidsorganisatie waarmee men tevens bevriend of zelfs getrouwd is. Dat kan gemakkelijk tot problemen aanleiding geven, juist omdat wat de rechtvaardigheid gebiedt, vaak haaks staat op wat de liefde raadt. Het kan soms echter ook alles soepeler laten verlopen, omdat de liefde vergeeft waar de rechtvaardigheid vergelding zou hebben geëist.

9

Er is ten slotte één sfeer die aparte bespreking verdient: de sfeer van het gezin. Deze komt er zowel bij de Grieken en de Romeinen, als in het Nieuwe Testament qua aandacht bekaaid af. Voor de eersten is het gezin te weinig publiek. Het behoort tot de sfeer van het private, van het huishouden, en is uit dien hoofde ethisch weinig relevant. Plato is, blijkens boek V van de *Politeia*, het gezin ogenschijnlijk zelfs vijandig gezind, omdat het interfereert met de éénheid die in een goede samenleving noodzakelijk is.[36] Voor het Nieuwe Testament is het gezin juist weer te weinig persoonlijk, te veel een maatschappelijke structuur, om zich erg druk over te maken. Het gezin en het belang ervan voor de maatschappij zijn geen onderwerp.

Als er al over gesproken wordt is het denigrerend. Matteüs schrijft: 'Terwijl Hij [Jezus, A.K.] nog tot de menigte sprak, stonden daar opeens Zijn moeder en broers buiten. Zij wilden Hem spreken. Iemand zei tegen Hem: "Kijk, Uw moeder en broers

36 Plato, *Politeia*, 457c-466d. Het is te makkelijk Plato's opmerkingen slechts op hun *face-value* te nemen. Zie voor een goede poging tot een dieper gravende interpretatie: Leon Craig, *The War Lover*, Toronto etc. 1994, hfst. 6.

staan buiten en willen U spreken." Hij gaf degene die Hem dat zei het antwoord: "Wie is mijn moeder en wie zijn mijn broers?" Met een gebaar naar zijn leerlingen zei Hij: "Kijk, hier zijn mijn moeder en broers. Want wie de wil doet van mijn Vader in de Hemel, die is mijn broer en zuster en moeder."'[37] Paulus stelt in de eerste brief aan de Korintiërs: 'Het is goed voor een man geen vrouw aan te raken.'[38] Ergo: het is goed geen gezin te stichten.

Gelukkig hebben de lateren zich gerealiseerd dat dit niet het laatste woord kon zijn en ingezien dat het gezin een onmisbare pijler is van een voorspoedig leven en goede samenleving. In de traditie neemt het gezin, niettegenstaande dit weinig veelbelovende begin, dan ook een vooraanstaande plaats in. In de volgende hoofdstukken komen we er uitgebreid op terug. Waar het nu om gaat is slechts dit: als waardefundament van het gezin wordt vanouds de liefde genoemd.[39] Waarom? Is niet veeleer rechtvaardigheid het fundament?

In zijn *Enquiry Concerning the Principles of Morals* verwoordt David Hume, die in andere opzichten vaak van de traditie afwijkt, het traditionele antwoord op fraaie wijze, waarbij en passant de verhouding tussen rechtvaardigheid en liefde in het algemeen nog eens scherp wordt getekend. Het is het waard hem wat uitgebreider te citeren: 'Stel dat de geest zo is verruimd en zo vol is van vriendschap en generositeit, dat ieder mens de grootst mogelijke tederheid voelt voor iedereen en niet meer zorg heeft

37 Idem dito Marcus 3: 31-35; Lucas 8: 19-21. Vgl. ook de – nog hardvochtiger – uitspraken in Matteüs 10: 37 en Lucas 14: 26.

38 1 Korintiërs 7: 1. Uiteraard staat daar tegenover Genesis 2: 18: 'Het is niet goed dat de mens alleen blijft.'

39 Doorgaans wordt het gezin bediscussieerd onder de titel van het huwelijk. Dat is gebaseerd op liefde. Vgl. Efeziërs 5: 25; Kolossenzen 3: 19; Titus 2: 4. Een hedendaagse exponent van de traditioneel protestantse visie is Jochem Douma, *Seksualiteit en huwelijk*, Kampen 1993, vooral hfst. 6. Voor een hedendaagse verwoording van de traditioneel-katholieke visie, zie *Gaudium et Spes*, c. 47-55. Vgl. Augustinus, *De Bono Coniugale* en *De Coniugiis Adulterinis*; Thomas, *Summa Theologiae*, Suppl., qq. 41-68; Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), §158 ff.

voor zijn eigen belang dan voor dat van zijn medemens. Het lijkt evident dat de rol van rechtvaardigheid in dat geval uitgespeeld zou zijn door die uitgestrekte welwillendheid. Bovendien zou dan nooit gedacht zijn aan de afscheidingen en barrières van eigendom en contract. Waarom zou ik een ander door een handeling of een toezegging verbinden mij een dienst te betonen, als ik weet dat hij sterk geneigd is prompt mijn geluk te bevorderen en uit zichzelf de verlangde dienst zou betonen, tenzij het nadeel dat hij daarvan heeft groter is dan mijn voordeel? In het laatste geval zou ik, zoals hij wel weet, uit ingeschapen menselijkheid en vriendschap, de eerste zijn me te verzetten tegen zijn onverstandige generositeit. Waarom grenspalen oprichten tussen het veld van mijn buurman en dat van mij, als mijn hart geen verschil maakt tussen onze belangen, maar al zijn vreugden en verdriet deelt met dezelfde kracht en levendigheid alsof het de mijne waren? Ieder mens zou, hiervan uitgaand, een tweede ik zijn voor anderen en al zijn belangen toevertrouwen aan het oordeel van een ieder, zonder bezorgdheid, verdeling en onderscheid. En het gehele menselijke ras zou één familie vormen, waarin alle dingen gemeenschappelijk zijn en vrijelijk gebruikt kunnen worden, zonder te zien op eigendom. Een familie waarin ze op voorzichtige wijze gebruikt worden, met veel egards voor de noden van elk individu, alsof onze eigen belangen er nauw mee verbonden waren. Gegeven de feitelijke instelling van het menselijke hart is het moeilijk goede voorbeelden te geven van zulk een verruimde toegenegenheid, maar we kunnen waarnemen dat het gezin het benadert. En hoe sterker de wederzijdse welwillendheid is van de leden ervan, des te meer is dat het geval, zodat elk onderscheid van eigendom onder hen voor een groot deel is verdwenen en tenietgedaan. De wet veronderstelt dat het cement van de vriendschap tussen getrouwde personen zo sterk is dat alle verdeling van eigendom kan worden prijsgegeven. En in werkelijkheid heeft het ook veelal de kracht die eraan wordt toegeschreven.'[40]

40 David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), section III.

Deze traditionele opvatting is recentelijk onder vuur komen te liggen. Zo zou ze te idealistisch zijn en niet gebaseerd op de feiten betreffende het gezinsleven. Juist het feit dat we met betrekking tot het gezin in termen van liefde denken en niet in termen van rechtvaardigheid, juist omdat we daar – met een beroep op de liefde – rechten en plichten het mijn en dijn niet goed definiëren, heerst er in het gezin, wanneer de liefde ontbreekt, ook dikwijls onrecht.[41]

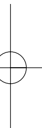
Dat lijkt me een juiste constatering. Maar betekent dit dat we rechtvaardigheid in plaats van liefde dienen te zien als grondslag van het gezin? Me dunkt van niet. In een gezin waar de rechtvaardigheid heerst, ontbreekt het belangrijkste. Het is koud en verzakelijkt. Het gevoel van eenheid ontbreekt. De voorwaardelijkheid van het *do ut des* regeert er. En wanneer een van de 'senior partners' elders een betere 'betrekking' kan krijgen, zal hij zonder gewetensbezwaren 'ontslag nemen'. Rechtvaardigheid is dus voor liefde als grondslag van het gezin geen alternatief. Dat maakt het ontbreken van de liefde in het gezin des te erger.

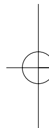
41 Suzan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, New York 1989, vooral hfst. 2.

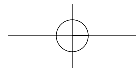
DEEL III

Gezinsethiek









HOOFDSTUK 12

Haven in een harteloze wereld

1

Het gaat niet goed met het gezin en de familie. Ze vertonen sedert enkele decennia ontbindingsverschijnselen. Deze verschijnselen worden doorgaans of gebagatelliseerd, of toegejuicht als een vorm van emancipatie, of geaccepteerd als onvermijdelijke neveneffecten van die emancipatie. En de geschiedschrijving wordt er graag bij gehaald om te bewijzen dat de familie en het gezin zoals wij ze kennen, uitgevonden zijn door de negentiende-eeuwse bourgeoisie en dus geen normatieve waarde hebben, aangezien ze klaarblijkelijk niet 'natuurlijk' zijn.[1] Maar de sfeer van gezin en familie is, meer dan enige andere institutie in de geschiedenis van de mens, een constante grootheid. Waar de mens was, was ook zijn familie.[2] Dit heeft een Amerikaanse commentator er enkele jaren geleden toe gebracht op te merken dat 'wat Amerikanen in de laatste decennia hebben gedaan, neerkomt op een enorm experiment met het gezins- en familieleven'. Hetzelfde kan van de West-Europeanen gezegd worden.

Natuurlijk, er bestaat een zekere variatie in het gezins- en familieleven. Maar wat vooral opvalt is de grote mate van onveranderlijkheid. Door de tijd heen treffen we slechts twee types van gezins- en familieleven aan: de *Großfamilie* en de *Kleinfamilie*:

1 Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, New York 1975, is hiervan een goed voorbeeld.

2 Michael Mitterauer en Reinhard Sieder, *The European Family*, Chicago 1982; Jack Goody, *The European Family*, Oxford 2000; André Burguière e.a., *A History of the Family*, 2 dln., Cambridge 1996; Andreas Gestrich e.a., *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003.

het kerngezin. De tweede omvat in principe alleen vader, moeder en kinderen, de eerste daarnaast ook grootouders, andere verwanten en personeel dat tot de familie wordt gerekend. Men zou, in overdrachtelijke zin, kunnen spreken van enerzijds het 'aristocratische' model van het gezins- en familieleven en anderzijds het 'democratische' model, of van het 'plattelandsmodel' en het 'stadsmodel', zolang men maar in de gaten houdt dat het hierbij niet gaat om strikt klasse- en ruimtegebonden modellen.

Nog niet eens zo gek lang geleden – tot de tweede helft van de twintigste eeuw – woonde een substantieel deel van de mensen, ook in het Westen, hun hele leven in een en hetzelfde dorp, ergens op het platteland, omringd door nabij wonende verwanten. Hoewel vaker dan vroeger werd gedacht vader, moeder en kinderen veelal een aparte eenheid vormden binnen dit grotere geheel, die beslist een kerngezin genoemd kan worden, was de interactie met andere verwanten toch over het algemeen zo groot dat we van een *Großfamilie* kunnen spreken.

Daarnaast heeft, vooral in de steden maar ook daarbuiten, altijd het gezinstype bestaan waarin de eenheid van vader, moeder en de kinderen niet of althans in veel mindere mate was opgenomen in de grotere eenheid van de uitgebreide familie. Verschillende oorzaken daarvan zijn natuurlijk denkbaar, maar het veraf zijn van de verwanten, als gevolg van een verhuizing naar een ander deel van het land in verband met de broodwinning, is daarvan ongetwijfeld altijd de belangrijkste geweest.

2

In de achter ons liggende halve eeuw heeft het moderne leven zelfs de verste uithoeken van het platteland bereikt en is de traditionele dorpssamenleving, althans in het Westen, grotendeels verloren gegaan. En daarmee is ook de *Großfamilie* in bovengenoemde zin vrijwel geheel verdwenen. Tot voor kort heeft deze ontwikkeling op het kerngezin echter weinig invloed gehad. Integendeel zelfs. Waar het grotere verband van de *Großfamilie*

niet of niet langer bestond, werd het kerngezin juist belangrijker. De taken die in de *Großfamilie* door velen konden worden verricht, rustten nu geheel en al op de schouders van de ouders. Van hen alleen hing het af of alles goed liep. Ze waren letterlijk onvervangbaar geworden.

Sedert enkele decennia zien we echter een trendbreuk. Ook het kerngezin brokkelt nu af, terwijl er geen tekenen zijn dat de *Großfamilie* weer in betekenis toeneemt. Het aantal gezinnen is naar verhouding nog nooit zo laag geweest; het aantal alleenstaanden – eenpersoonshuishoudens in het jargon – nog nooit zo hoog. In Nederland lag rond 1900 het percentage alleenstaanden op acht procent. In 1960 was dat 12 procent. Vanaf de jaren zeventig stijgt het exponentieel. In 1978 is het 21 procent. En in 2004 lag het al op 34 procent. Bovendien vallen kerngezinnen ongekend vaak uit elkaar, doordat echtgenoten meer dan ooit tevoren van elkaar scheiden. Hoewel het echtscheidingspercentage ook daarvoor al langzaam stijgt ten opzichte van het vooroorlogse percentage, dat onder de vijf procent lag, explodeert het aantal echtscheidingen in de jaren zeventig van de vorige eeuw. In Nederland lag het in 1971 nog op 12,1 procent, tien jaar later was het 26,4 procent. Daarna is het langzaam blijven stijgen. 2001 is vooralsnog met 37,2 procent de recordhouder.[3] De percentages in de andere westerse landen zijn vergelijkbaar. In feite is het percentage trouwens nog hoger, omdat in deze getallen de scheidingen van paren zonder boterbriefje ontbreken. Sedert de jaren zeventig is het aantal van deze ongehuwd samenwonenden sterk toegenomen. Hun scheidingen – en dat zijn er veel – komen er dus nog bij.

Hoe erg is dit alles? Behoort de aftakeling van het gezins- en familieleven tot de *adiaphora* – de zaken die er moreel niet toe doen? Zijn het verworvenheden, die ons hebben vrijgemaakt van onnutte en knellende banden? Zijn het de negatieve maar te aanvaarden bijeffecten van wat per saldo als vooruitgang moet worden bestempeld, onder het motto dat alles nu eenmaal kosten met zich brengt? Of is er toch iets fundamenteel

3 Al deze cijfers zijn ontleend aan CBS-statistieken.

mis met deze ontwikkeling en dienen we ons te bezinnen op de vraag of we wel op de goede weg zijn?

3

De centrale functies van het gezin en de familie zijn altijd geweest de bescherming van en de zorg voor haar leden, in het bijzonder de kinderen. Ten aanzien van de kinderen bestaat bovendien nog een derde functie: de opvoeding. Bescherming, zorg en opvoeding: zaken van groter gewicht zijn er niet veel in het leven. Gezin en familie hebben hierin altijd een zeer belangrijke rol vervuld. Maar zou het ook zonder gezin en familie kunnen? Is een samenleving denkbaar waarin de taken van bescherming, zorg en opvoeding geheel en al zijn overgenomen door andere instituties of instanties?

Plato heeft in het vijfde boek van de *Politeia* een poging gedaan de sfeer van gezin en familie met het oog op de eendracht te elimineren uit de samenleving: iedereen zou dan een kind van allen zijn. Maar juist dit gedeelte van dat goddelijke boek kan niet *at face value* genomen worden. In de twintigste eeuw heeft het Plato bij sommigen ten onrechte het odium van totalitair denker bezorgd.[4] Al lang daarvoor merkte Aristoteles, refererend aan Plato's ideeën in dezen, droogjes op dat hij liever iemands echte neef zou zijn dan een zoon van allen in Plato's zin.[5]

Met uitzondering van Plato is het gezins- en familieleven door geen enkele serieuze denker meer ter discussie gesteld. Sprak men over het individu, dan bedoelde men het individu te midden van gezin en familie. Deze laatste werden beschouwd als vanzelfsprekend; daarover hoefde niet te worden getheoretiseerd. En ook in de praktijk zijn gezin en familie altijd de rots

4 Popper, *The Open Society and Its Enemies*, dl. I: *The Spell of Plato*, Londen 1973 (1945), een boek waarin Plato's gedachtegoed in zijn geheel op de schop wordt genomen. O.a. Ronald Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953, heeft Plato verdedigd tegen Poppers onbillijke aanval.

5 Aristoteles, *Politica*, 1262a13-14.

geweest waarop de samenleving is gebouwd. Zelfs de totalitaire communistische regimes van de twintigste eeuw, die in hun beduchtheid voor alles wat tussen het oppergezag van de staat en het individu zou kunnen staan, intermediaire structuren zo veel mogelijk uit de weg hebben geruimd of aan banden hebben gelegd, hebben de sfeer van gezin en familie, na aanvankelijke experimenten, grotendeels met rust gelaten en wettelijk in stand gehouden.[6]

De conclusie is duidelijk: het is niet mogelijk de taken van bescherming, zorg en opvoeding op Platoonse leest te schoeien en het geheel en al zonder gezin en familie te stellen. De kwaliteit van de bescherming, zorg en opvoeding zou veel en veel slechter zijn. Om met Aristoteles te spreken: de mens geeft nu eenmaal meer om zijn echte neef dan om zijn imaginaire zoon. En wie in theorie een kind is van iedereen, is in de praktijk een kind van niemand.

Voor het kind is overleven vrijwel ondenkbaar zonder de zorg, bescherming en opvoeding door gezin en familie, maar ook de meeste volwassenen zijn er zonder gezin en familie fysiek en psychisch slecht aan toe. Andere instituties – de staat, charitatieve instellingen – kunnen de functies van gezin en fa-

6 Vgl. bijvoorbeeld de grondwet van de DDR, art. 38: ‘Huwelijk, gezin en moederschap staan onder bijzondere bescherming van de staat.’ De aanvankelijke experimenten waren gebaseerd op de geschriften van Marx en Engels. Zie vooral Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums, und des Staates* (1892), hfst. 2, over het socialistische huwelijk: ‘Is alleen het op liefde gebaseerde huwelijk moreel, zo ook slechts dat waarin de liefde voortbestaat. De duur van het vuur van de individuele geslachtsdrift is echter per individu erg verschillend, vooral bij mannen, en een feitelijk ophouden van de genegenheid of haar verdringing door een nieuwe hartstochtelijke liefde maakt de scheiding voor beide delen alsook voor de maatschappij een weldaad. Maar men zal het [in de nieuwe communistische maatschappij, A.K.] de mensen besparen door de nutteloze vuiligheid van een scheidingsproces te waden.’ H. Kent Geiger, *The Family in Soviet Russia*, Cambridge, Mass., 1968; André Burguière e.a., *A History of the Family*, dl. II, pp. 442-475.

milie wel ten dele overnemen, maar nooit vervangen. De zorg, bescherming en opvoeding in gezins- en familieverband vormen de grondslag voor het verdere leven. Gezin en familie zijn dus inderdaad de hoeksteen van ons bestaan.

4

Wat zijn de oorzaken van het verval van het familie- en gezinsleven? Het is hierbij van belang onderscheid te maken tussen het verdwijnen van de *Großfamilie* en de crisisverschijnselen die het kerngezin momenteel kenmerken. Anders dan men wellicht zou vermoeden zijn de oorzaken verschillend.

De *Großfamilie* is te gronde gegaan aan het oprukken van de moderne markteconomie, met haar wereldwijde arbeidsdeling en hoogontwikkelde techniek. Ze paste bij een op de landbouw gebaseerde plattelandseconomie, gekenmerkt door weinig verandering en een hoog niveau van regionale zelfvoorziening. De hele familie werkte op één bedrijf en leefde ervan. Of anders woonde men in elk geval bij elkaar in de buurt. De ontwikkeling van de moderne techniek heeft hieraan, in combinatie met de onzichtbare, maar harde hand van de markt een einde gemaakt. Veel bedrijven rendeerden door de concurrentie niet langer of konden dankzij de nieuwe technieken met veel minder handen toe. Kinderen, verwanten en personeel moesten zodoende naar ander werk omzien en vertrokken uit het dorp, de familie achterlatend. Het is niet nodig hier uitgebreid op in te gaan: het verhaal is bekend.[7]

De crisisverschijnselen van het kerngezin houden echter geen verband met de teloorgang van de *Großfamilie*. Het laatste heeft zoals gezegd historisch gezien juist tot een versterking van het kerngezin geleid. Door de oprukkende moderne tijd verdreven uit de kring van zijn familie, verwanten en dorpsgenoten, veraf wonend in een stad waar hij veel minder mensen kende, was de mens teruggeworpen op zijn eigen gezin, op de echtgenoot of echtgenote en de kinderen. Onder die omstandig-

7 Karl Polyani, *The Great Transformation*, Boston 1957 (1944).

heden kon het kerngezin uitgroeien tot een 'veilige haven in een harteloze wereld', zoals Christopher Lasch het ooit fraai formuleerde.[8]

Het kerngezin is echter een veel kwetsbaarder en labieler gewas dan de *Großfamilie*. Het is afhankelijk van de relatie tussen twee mensen: de vader en de moeder. Als een van beiden of beiden het niet goed doen en de kinderen of elkaar verwaarlozen en mishandelen, zijn er weinig checks die het wangedrag tijdig kunnen stuiten en keren. Als een van beiden door scheiding of overlijden wegvalt, moet de ouder die achterblijft zowel een inkomen verwerven als voor de kinderen zorgen, wat in de praktijk vrijwel ondoenlijk is. Of de zorg voor de kinderen schiet tekort, of het inkomen is onvoldoende, of men schiet er zelf geestelijk en lichamelijk bij in. En vaak ook gebeuren deze dingen alle drie tegelijkertijd, omdat ze met elkaar samenhangen.[9]

En wanneer de alleenstaande ouder hertrouwt? Uit de literatuur blijkt wat we allang wisten: stiefouders zijn niet de 'echte' ouders. De kans bijvoorbeeld dat een stiefvader zijn stiefkinderen mishandelt, is vele malen groter dan de kans dat de biologische vader zijn eigen kinderen mishandelt. De problemen met stiefmoeders zijn van wat andere aard, maar ze zijn er niet minder om. 'Een stiefmoederlijke behandeling' is zelfs spreekwoordelijk geworden.[10]

De *Großfamilie* is in al deze opzichten superieur. In dit model van het familieleven is niet alles afhankelijk van één relatie, maar is de zorg, bescherming en opvoeding verdeeld over veel meer naaste verwanten, die elkaar kunnen corrigeren en gemakkelijk voor elkaar kunnen inspringen, wanneer iemand tijdelijk of permanent wegvalt. Maar de *Großfamilie* is verdwenen en vooralsnog wijst niets erop dat ze in de nabije toekomst weer

8 Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World*, New York 1977.

9 Zie bijvoorbeeld Sara McLanahan en Gary Sandefur, *Growing Up With a Single Parent*, Cambridge, Mass., 1994.

10 *Ibid*. In dit boek wordt ook de rol van stiefouders besproken. De aandacht en zorg voor de kinderen is statistisch duidelijk geringer in gezinnen met één ouder of (een) stiefouder(s).

zal opbloeien. We zullen het dus moeten doen met het kerngezin. Maar juist voor het kerngezin zijn twist, onenigheid en een scheiding funest. Het huwelijk krijgt zodoende een lading en een maatschappelijke betekenis die het in de *Großfamilie* in veel mindere mate had.

5

Nu moeten we vaststellen dat sedert de jaren zeventig de echtscheidingspercentages in alle westerse landen exponentieel zijn gestegen. In Nederland en Duitsland bijvoorbeeld eindigt een op de drie huwelijken in een scheiding en in landen als Zweden, Denemarken, Engeland en de Verenigde Staten zelfs een op de twee. Bovendien zijn steeds meer mensen niet in staat een geschikte huwelijkspartner te vinden en treden toe tot het groeiende leger der alleenstaanden. Maar ook op het oog intacte gezinnen zijn menigmaal uit elkaar gevallen, omdat de leden ervan volledig hun eigen leven leiden en weinig meer met elkaar gemeenschappelijk hebben. Het kerngezin is voor veel mensen allang geen veilige haven meer in een harteloze wereld. Hoe komt dat toch?

Vaak worden de oorzaken van het verval van het kerngezin gezocht in materiële factoren. Dat is ongetwijfeld een deel van de verklaring. Zo maakte het uitgebreide stelsel van uitkeringen dat de verzorgingsstaat heeft geïntroduceerd het makkelijker te scheiden, omdat de negatieve financiële consequenties werden gedempt. De sterk toegenomen welvaart heeft het vrijgezellenbestaan in ieder geval materieel een stuk aangenamer gemaakt. De uitvinding van de anticonceptiepil heeft het aloude verband tussen seksuele omgang en het krijgen van kinderen doorbroken en daarmee een belangrijk motief tot samenwonen en huwen tenietgedaan.

Naast dergelijke materiële factoren hebben echter ook ideële factoren een belangrijke rol gespeeld. Sterker nog, achter veel materiële liggen ideële factoren. De opkomst van de verzorgingsstaat bijvoorbeeld is zelf mede de resultante van bepaalde ideeën omtrent mens en maatschappij, zoals de gedachte dat de

afhankelijkheid van een uitkering te prefereren is boven de afhankelijkheid van de charitas. Dat geldt evenzeer voor de sterke groei van de welvaart. Als de economie niet was gebaseerd op vrijemarktideeën, maar bijvoorbeeld op het idee van economische planning, had die groei niet of althans niet in zo grote mate plaatsgevonden. Zelfs de anticonceptiepil is het product van ideeën: wetenschappelijke ideeën over de vraag hoe zoiets in elkaar te zetten, maar ook maatschappelijke idealen over vrijheid en geluk, die maken dat men op zoek gaat naar een dergelijke technische oplossing. Welbeschouwd moet men waarschijnlijk zeggen dat de wereld geregeerd wordt door ideeën en door weinig anders.[11]

Welke ideeën hebben het kerngezin de laatste decennia zoveel schade berokkend? Verschillende. In het volgende hoofdstuk gaan we hier nader op in. Maar één ideeëncomplex springt erbovenuit en verdient hier aparte bespreking. De crisis van het kerngezin is vooral te wijten aan de opkomst sedert de jaren zeventig van een aantal romantische denkbeelden omtrent huwelijk en gezin. Deze betreffen ten eerste de seksuele bevrediging, ten tweede de romantische 'versmelting' en ten derde de zelfontplooiing. De eerste twee hebben betrekking op onze visie op het huwelijk, de laatste op het beeld van onze rol in huwelijk en gezin.

6

In de jaren zestig en zeventig is er iets merkwaardigs geschied met ons beeld van seks en seksuele bevrediging. We zijn seks op een mystieke wijze gaan interpreteren, als een toegangspoort tot een hogere waarheid omtrent onze relatie met de ander. Wat voor Plotinus de eenwording met God was in de contemplatie, werd voor ons de eenwording met elkaar in het orgasme. Goede seks werd zodoende sterk opgewaardeerd in de hiërar-

11 Vgl. de beroemde laatste zin van Keynes, *General Theory of Employment, Interest, and Money* (1936). Hij heeft het overigens specifiek over de ideeën van economen en politiek filosofen.

chie der waarden. Werd de seksuele aandrift voorheen niet helemaal serieus genomen – want in veel opzichten tamelijk komisch – en tegelijkertijd uiterst serieus – want door haar kracht en relatieve onbepaaldheid gemakkelijk het huwelijk ondermijnend –, nu begon men er geheel anders over te denken. De seksuele aandrift kreeg een kosmische waardigheid toegemeten terwijl de donkere, demonische kant ervan werd gebagatelliseerd.

Als gevolg van deze tweezijdige ontwikkeling is seks een buitensporig grote rol gaan spelen in het maatschappelijk leven en is in belangrijke mate bepalend geworden voor het succes en falen van vele huwelijken. Want seks werd nu breed gezien als een voorname of zelfs een voldoende reden voor het aangaan, de continuering en de ontbinding van het huwelijk. Het is evident dat dit tot een verkeerde partnerkeuze leidt en bovendien de huwelijkse seks onnodig belast. Daar echte seks voor de meeste paren de *unio mystica* niet dan bij uitzondering benadert en de seksuele aandrift zich lang niet altijd keurig in het monogame stramien laat keurslijven, komt men, gegeven de normen waaraan getoetst wordt, gemakkelijk op het idee dat er iets fundamenteel mis is met het huwelijk. Zo is seks dus, ondanks de ogenschijnlijke vrijheid, een beladen kwestie geworden.

7

Ook de intellectuele en emotionele betrokkenheid van de huwelijkspartners bij elkaar heeft een ongekende lading gekregen. Een relatie is pas goed als de partners niet alleen fysiek, maar ook geestelijk-spiritueel met elkaar 'versmelten'. Dit denkbeeld is zo mogelijk nog onrealistischer. Toch heeft het vooral sedert de jaren zestig een enorme maatschappelijke invloed.

Het is niet zo dat de oudere denkwijze over dit onderwerp geen oog had voor het belang van intellectuele en emotionele communicatie tussen de echtelieden. Wie niets te bespreken heeft met elkaar, heeft een schraal huwelijk. Maar te menen dat volledige 'versmelting' het ideaal is en alles wat daar niet aan

voldoet tekortschiet, is utopisch en brengt ongeluk. Het huwelijk is een verbond tussen twee mensen van verschillende achtergrond, met verschillende karakters en doorgaans van verschillend geslacht. Dat alleen al maakt volledige doorzichtigheid en wrijvingsloze communicatie onmogelijk, zeker in de eerste huwelijkse jaren.

Juist jonge paren zullen om die reden nogal eens twist en onenigheid hebben. Gaandeweg zullen ze, als ze daarvoor hun best doen, meer begrip voor elkaar krijgen. Na verloop van tijd kunnen ze zelfs, als Philemon en Baucis, geheel met elkaar vergroeien.[12] Maar het denkbeeld van de romantische 'versmelting' eist *stante pede* wat in zekere zin slechts als 'vergroeiing' te bereiken is na verloop van jaren en met vallen en opstaan. Het staat haaks op de natuur der dingen en maakt dat huwelijken die goed zouden kunnen worden, niet worden gesloten of worden ontbonden.

8

Ten slotte het ideaal van de zelfontplooiing, het derde romantische denkbeeld dat in de jaren zestig sterk opkwam en een bom is onder huwelijk en gezin. Dit ideaal is het spiegelbeeld van de voorgaande twee idealen. Maken deze dat we te hoge eisen stellen aan de relatie, het denkbeeld van de zelfontplooiing leidt er daarentegen toe dat men de eisen die in een relatie aan ons worden gesteld, afwijst als te hoog, omdat ze niet te verenigen zijn met onze zelfontplooiing.

Het behoeft geen betoog dat er in de klacht dat huwelijk en gezin onze zelfontplooiingsmogelijkheden belemmeren, een kern van waarheid schuilt, zeker als zelfontplooiing wordt gedefinieerd als 'doen waar men zin in heeft', maar ook als men het omschrijft als 'woekeren met je talenten'. Huwelijk en gezin vereisen dienstbaarheid, plichtsbesef, opoffering, het jezelf niet op de eerste plaats stellen. Daar valt niets aan te veranderen. Huwelijk en gezin staan dus tot op zekere hoogte haaks op de

12 Ovidius, *Metamorphoses*, VIII.611-724.

mogelijkheid tot zelfontplooiing. We moeten kiezen, want het is van tweeën één. Maar vaak willen we niet kiezen; we willen alles. En daardoor doen we niets goed en alles half, zodat iedereen ontevreden is en tekortgedaan wordt. En kiezen we dan toch voor de zelfontplooiing, dan is de consequentie onherroepelijk een verbrokkeling van huwelijk en gezin.

Gelukkig is dit echter niet het laatste woord dat over deze thematiek te zeggen valt. Want de tegenstelling is een schijntegenstelling. Enerzijds heeft dat wat streven naar zelfontplooiing wordt genoemd – veelal betaald werk – bij nadere beschouwing niet zozeer met zelfontplooiing te maken, als wel met het streven naar rijkdom, macht en eer. Anderzijds zijn huwelijk en gezin ook wegen van zelfontplooiing en misschien wel de beste. Bepaalde talenten zullen minder tot wasdom en uiting komen en dat is jammer, maar op het slappe koord van huwelijk en gezin leren we veelal meer dan wanneer we ons exclusief verdiepen in ons eigen ego en worden we een veel rijker mens dan wanneer we er bewust op uit zijn onszelf te ontplooien.

In het algemeen geldt: wie al te hoge eisen aan de ander stelt en al te veel wensen heeft voor zichzelf, blijft met lege handen achter en schaadt ook nog eens zijn naasten. De crisis van het kerngezin is in essentie terug te voeren op deze oude en eenvoudige waarheid.

HOOFDSTUK 13

En die twee zullen tot één vlees zijn

1

Vanouds beschouwde het westerse recht het gezin, niet het individu, als de fundamentele bouwsteen van de sociale orde. Het gezin werd gezien als een eenheid. Het hart van deze eenheid bestond uit een man, zijn vrouw en hun kinderen. In juridisch idioom: uit huwelijk en ouderschap. Bovendien belichaamde het westerse recht vanouds het idee van gescheiden sferen van activiteit van mannen en vrouwen. Het had het beeld van de vrouw als degene die zorgdraagt voor huis en kinderen en van de man als kostwinner en beschermer van het gezin waarover hij de heerschappij voerde. De man was het hoofd van het gezin. Zijn vrouw en kinderen waren hem gehoorzaamheid verschuldigd. Het huwelijk werd beschouwd als een verbintenis voor het leven. In principe was het huwelijk daarom onverbrekelijk en echtscheiding onmogelijk. Uiteraard bestonden uitzonderingen op deze regel. Overspel in het bijzonder werd vaak beschouwd als een voldoende grond voor echtscheiding, vooral als het door de vrouw was begaan. Ook andere gronden werden erkend, zoals de veroordeling voor een ernstig misdrijf of zwaar lichamelijk letsel. Maar het fundamentele idee bleef dat het huwelijk in principe onverbrekelijk was. De echtelijke staat werd gezien als een status die wordt bereikt door een formele *rite de passage*, waarin het belang van de gehele gemeenschap bij het huwelijk en het daaruit voortkomende gezin tot uitdrukking kwam.

De implicaties van deze visie op huwelijk en gezin zijn veelvuldig. De vrouw en kinderen nemen de naam aan van de *pater familias*, waardoor hun spirituele en juridische eenheid onder zijn heerschappij wordt gesymboliseerd. Alleen hij is volledig

sui iuris. De rechten van de vrouw zijn beperkt: de machtiging of medewerking van haar echtgenoot zijn vaak vereist als zij juridisch actie wil ondernemen. De kinderen vallen geheel onder de *patria potestas*. Ze zijn daarmee in zekere zin *dehors de la loi*. Dit impliceert dat het bevel van hun vader voor hen wet is, maar ook dat hij aansprakelijk is voor alle gedragingen van zijn kinderen. Bovendien impliceert het dat de juridische positie van kinderen die buiten het huwelijk zijn geboren inferieur is aan de positie van hen die binnen het huwelijk zijn geboren.

In essentie is dit beeld van het gezin zo oud als de geschiedenis van de mensheid. Natuurlijk is het gezin nooit helemaal hetzelfde geweest in alle tijden en plaatsen. Maar aangezien genoemd beeld aanzienlijke variatie toestond, vormde die variatie nooit een serieuze bedreiging voor het beeld als zodanig. Op zeker moment is er echter de klad in gekomen. Wanneer was dat?

2

Sociologische en historische studies van het gezin beklemtonen gewoonlijk dat in de negentiende eeuw een nieuwe gezinsstructuur ontstond. Vaak wordt beweerd dat de beginnende commercialisering en industrialisatie leidden tot de ontwikkeling van een afzonderlijke wereld van het werk, gescheiden van de wereld van het gezin, terwijl die twee werelden daarvóór goeddeels verenigd waren. Het huishouden was zowel de economische sfeer geweest, als die van familiale intimiteit.[1]

Deze ontwikkeling zou een transformatie van de relaties in het gezin teweeg hebben gebracht. Bellah c.s. bijvoorbeeld beweren dat ‘de echtgenoot-vader’ in dit eerdere patroon inderdaad een patriarch was, die verantwoordelijk was voor de vrede en orde van zijn ‘familiesamenleving’, besliste over de beroepskeuze en keuze van huwelijkspartner van zijn kinderen, het vermogen van zijn vrouw beheerde en zelfs haar inkomen, als ze dat had. Het nieuwe gezin dat in de vroege negentiende eeuw

1 Het is tekenend dat de notie ‘economie’ is ontleend aan het Griekse *oikia*: huishouden.

ontstond was zeker niet egalitair, het was veel meer voluntaristisch. De macht van de vader over zijn kinderen werd zeer ingeperkt en kinderen maakten grotendeels hun eigen keuzes ten aanzien van beroep en huwelijkspartner. Vrouwen waren niet langer simpelweg ondergeschikt. Tot op zekere hoogte waren ze 'gescheiden maar gelijk' in hun eigen sfeer – de 'vrouwensfeer'.[2]

Hoewel deze voorstelling van zaken niet ongefundeerd is, ziet men, door het accentueren van de nieuwheid en modernheid van de negentiende-eeuwse ordening van het gezinsleven, gemakkelijk de grote mate van continuïteit tussen het oudere 'patriarchale' gezin en het 'nieuwe' gezin van de moderne tijd over het hoofd. *De iure* en *de facto* bleef het gezin namelijk een patriarchale eenheid. De Franse *Code Napoleon* bijvoorbeeld wees expliciet de vader aan als hoofd van het gezin, met een zeer soevereine macht over zijn vrouw en kinderen. Het huwelijk was ondenkbaar zonder toestemming van de vader; en vaak waren de ouders betrokken bij het vinden van een geschikte kandidaat. Ook nam het hoofd van het gezin gewoonlijk de beslissing over de beroepskeuze van de kinderen, al was het alleen maar door middel van zijn beslissingen betreffende hun onderwijsloopbaan en het eigendom van het gezin. Bovendien bleef de beroepskeuze in hoge mate een kwestie van 'plaats': boerenzonen werden zelf boeren, slagerszonen slagers en arbeiderszonen arbeiders. Daarom was er weinig ruimte voor keuzevrijheid en gelijkheid in deze regeling van de gezinszaken.[3]

2 Robert N. Bellah e.a., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York 1986, p. 86, vatten de standaardvisie samen. Uiteraard refereren zij primair aan de ontwikkelingen in de Verenigde Staten en niet aan die in Europa. Die zijn echter niet veel anders.

3 Niet dat het recht altijd een getrouwe afspiegeling van de werkelijkheid is. Zie bijvoorbeeld G. de Bertier de Sauvigny, *La Restauration*, Parijs 1955, pp. 244-245: 'De *Code Civil* hield de vrouw in afhankelijkheid van haar echtgenoot, maar buitenlanders merkten met verbazing de reële macht op die ze uitoefende. In de kleine herbergen was het "la bourgeoise" die heerste over de kas. De Engelse reiziger John Scott beschreef met humor

De desintegratie van de oude patriarchale structuur van het gezin had uiteindelijk wel plaats, maar veel later dan gewoonlijk wordt gesuggereerd. In de jaren vijftig van de twintigste eeuw was de traditionele juridische structuur van het gezin vrijwel overal in de westerse wereld nog steeds, zij het geamendeerd, intact en veel, zo niet de meeste mensen beschouwden het als een billijke structuur. Uiteraard waren er critici, misschien zelfs een toenemend aantal, maar het is zeker niet waar dat de traditionele juridische structuur van het gezin algemeen werd gezien als 'ouderwets' en dat substantiële wijzigingen noodzakelijk werden geacht.

Het was in de jaren zestig en zeventig dat het aloude beeld van het gezin opeens heftig aangevallen werd en dat het met verbijsterende gezwindheid in rook opging. Vanaf die tijd zijn de waarden en normen betreffende het gezin, en als gevolg daarvan ook het familierecht, in alle westerse landen radicaal veranderd, hoewel een enkele concessie is gedaan aan de traditie en aan de *facts of life*.

3

De centrale institutie van het gezin, het huwelijk, wordt thans niet langer beschouwd als een onscheidbare eenheid van hiërarchische aard, maar als een contract tussen twee gelijke individuen, dat naar believen kan worden beëindigd. Als gevolg daarvan heeft echtscheiding snel haar verwerpelijke karakter

het interieur van een Parijs café. Madame troonde majestueus aan de toonbank, de klanten begroetend met een beweging van het hoofd en een lach, wakend over al het komen en gaan van de obers, hen tot de orde roepend. Wat Monsieur betreft: hij is verbannen naar de keuken en als hij per ongeluk zijn witte muts durft te laten zien in het lokaal, wordt hij afgesnauwd op een dermate despotische toon, dat hij niet eens boos wordt: Hé, vriend! Wat doe je hier? Weg, weg! Vlug, vlug! En hij gaat.' Een dergelijk contrast tussen het recht en de werkelijkheid is niet beperkt tot de moderne tijd. Het juridisch patriarchaat gaat goed samen met een feitelijk matriarchaat.

verloren. Overspel is uit de wetboeken geschrapt. De man heeft zijn positie als hoofd van het gezin verloren. De traditionele arbeidsverdeling tussen man en vrouw is verlaten, evenals het traditionele beeld van de man als kostwinner en van de vrouw als *homemaker*. Het concept van ouderlijk gezag is aanzienlijk begrensd: kinderen hebben wettelijke rechten verkregen, onafhankelijk van en tégen hun ouders. De juridische status van kinderen die binnen en buiten het huwelijk zijn geboren, is gelijkgeschakeld. En recentelijk is het huwelijk in Nederland en elders in de westerse wereld juridisch opengesteld voor mensen van hetzelfde geslacht.

Vastgesteld kan dus worden dat aan het begin van de eenentwintigste eeuw het traditionele idee van het gezin zijn greep op de geest van de grote meerderheid van de mensen in het Westen volledig heeft verloren. Het traditionele idee is bijna in de vergetelheid geraakt. Gezins- en huwelijkskwesties worden nu overwegend gezien als bijzondere gevallen van het juridische en morele regime dat als normgevend wordt beschouwd voor alle menselijke interacties, gefundeerd in de noties van individuele rechten, contract en instemming. Hun bijzonderheid ligt slechts in het feit dat hun grondslag niet zakelijk is, maar ligt in de romantische liefde. Als gevolg daarvan is het niet langer schandelijk om ongehuwd te blijven, om kinderen buiten het huwelijk te hebben, om vrijwillig kinderloos te blijven, om te scheiden etc. Het stichten van het gezin en het intact houden ervan wordt gewoonweg als een keus onder vele gezien. Als het niet meer ‘werkt’, i.c. als de liefde is verdwenen, kun je er altijd mee ‘stoppen’.

In laatste instantie is de enige vraag die echt van belang is natuurlijk of we er met de hedendaagse visie op gezin en huwelijk op vooruitgegaan zijn dan wel erop achteruit. Daarover kan echter pas iets zinnigs worden gezegd als we een gedegen kennis hebben van beide opvattingen en begrijpen wat de motieven en de consequenties van beide zijn. Aan dat alles ontbreekt het in onze tijd in grote mate. Klakkeloos wordt over het algemeen aangenomen dat onze nieuwe bril veel beter is dan de oude. Eén onwelgevallige frase, als bijvoorbeeld ‘de man is het hoofd van

het gezin', is meestal voldoende om de traditionele opvatting van gezin en huwelijk naar de schroothoop van de geschiedenis te verwijzen. Over de vraag of de moderne visie op het huwelijk een oorzaak is van het huidige hoge echtscheidingspercentage wordt nauwelijks gediscussieerd, laat staan over de gevolgen van dit echtscheidingspercentage voor mens en samenleving. Op die wijze is echter nog nooit inzicht in de werkelijkheid verkregen. Laten we daarom nog maar weer eens een stap terugdoen en ons opnieuw bezinnen op het oude en het nieuwe paradigma met betrekking tot huwelijk en gezin, in de hoop dat we het een en ander daardoor beter in perspectief kunnen zien.

4

In het traditionele morele paradigma, dat klassiek en christelijk geïnspireerd was, is het gezin onderwerp van grote zorg. De reden is eenvoudig: het gezin wordt beschouwd als de basiseenheid van de sociale orde.[4] De politieke, religieuze en sociale orde bestaan uit gezinnen, niet uit individuen.[5]

Het hart van het gezin is de verbintenis van man en vrouw, dat wil zeggen het huwelijk. Wat is het doel van deze verbintenis? Xenophons opmerkingen over dit onderwerp in de *Oeconomicus* geven de traditionele visie fraai weer en verdienen het daarom uitgebreid te worden geciteerd. 'Want ik denk echt dat de goden dan ook doordacht in het bijzonder dat paar hebben

4 Zie Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1162a17 ff: 'Het gezin (*oikia*) is eerder (*proteron*) en noodzakelijker dan de stad (*polis*).' Aristoteles, *Politica*, 1253a19 ff lijkt deze visie te weerspreken: 'De stad is eerder (*proteron*) dan het gezin.' Maar dit is niet het geval. Zie Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, dl. II.2, Leipzig 1879, p. 687: 'De staat is de volkomen menselijke gemeenschap en in zoverre naar de idee de eerste.' Maar zoals volgens Aristoteles überhaupt dat wat op zich het eerdere is, later ontstaat, het principe resultaat is, zo moet ook aan de politieke gemeenschap als voorwaarde voor haar ontstaan de eerste natuurlijke gemeenschap, de familie, voorafgaan.'

5 Aristoteles, *Politica*, 1253b3.

bijeengebracht dat vrouw en man wordt genoemd, opdat het zo nuttig mogelijk is voor henzelf ten opzichte van de gemeenschap. Want ten eerste ligt zo'n paar bij elkaar om kinderen te krijgen, opdat geen enkel soort levende wezens uitsterft. Verder krijgen mensen tenminste, juist uit die verbintenis de beschikking over verzorgers in hun ouderdom. En voorts hebben mensen een levenswijze niet zoals het vee in de openlucht, maar hebben ze natuurlijk onderdak nodig. De mensen echter die willen beschikken over de producten die ze binnenbrengen, hebben iemand nodig die het werk in de openlucht verricht. Want het ontginnen van land, zaaien, planten en het weiden van vee, dat alles is werk in de openlucht en dat levert levensbenodigdheden op. En aan de andere kant is er, wanneer die producten zijn binnengebracht, iemand nodig om ze te bewaren en te bewerken en dat is werk wat binnenshuis gedaan moet worden. En onderdak is ook nodig voor de verzorging van pasgeborenen, en ook voor de bereiding van de oogst tot voedsel en evenzo voor het vervaardigen van kleding uit wol. En omdat die beide activiteiten, zowel binnens- als buitenshuis werk en zorg vereisen, heeft de god ook maar meteen hun aard aangepast, volgens mij, die van de vrouw aan het werk binnenshuis en de zorgtaken en die van de man aan het werk buiten. Want om kou en hitte, marsen en veldtochten beter te kunnen verdragen maakte hij lichaam en geest van de man sterker; daarom droeg hij aan hem het werk buitenshuis op; maar omdat hij het lichaam van de vrouw minder geschikt had gemaakt voor die taken, heeft de god, volgens mij, haar het werk binnenshuis opgedragen. En beseffend dat hij de vrouw de voeding van pasgeboren kinderen zowel heeft ingeplant als opgedragen heeft hij aan haar ook een groter aandeel in de liefde voor pasgeboren baby's gegeven dan aan de man. En omdat hij ook het bewaken van de voorraad aan de vrouw heeft opgedragen, gaf de god, wetende dat het voor het bewaken niet minderwaardig is om angstig te zijn een groter deel van de angst aan de vrouw dan aan de man. Beseffend dat ook hij die buiten werkt moet helpen wanneer onrecht wordt gepleegd, heeft hij [de god, A.K.] een groter deel aan durf aan hem toebedeeld. En omdat beide partijen

moeten geven en nemen heeft hij geheugen en zorg gelijkelijk aan beiden verleend, zodat je niet zou kunnen uitmaken of het vrouwelijk of mannelijk geslacht daarvan meer heeft. En ook wanneer zelfbeheersing nodig is, verleende hij die gelijkelijk aan beide partijen en de god schiep de mogelijkheid dat wie van de twee de beste is, man of vrouw, met de prijs gaat strijken van die goede eigenschap. En doordat de aard van beide partijen ten aanzien van al diezelfde punten niet volmaakt is, daardoor hebben ze ook elkaar meer nodig en is het nuttiger voor het paar zelf, omdat waar de een tekortschiet, de ander het aankan.'[6]

Het hart van het gezin wordt dus volgens de klassieken gevormd door man en vrouw, verbonden ten behoeve van het krijgen, grootbrengen en opvoeden van kinderen.[7] Daarnaast is het gezin een economische eenheid. Tussen man en vrouw bestaat een natuurlijke arbeidsverdeling, vanwege zowel fysieke als mentale verschillen, die de man de taken van bescherming en productie geeft en de vrouw die van de verzorging van de kinderen en het huishouden.[8] De bijbelse traditie is in dit alles exact dezelfde mening toegedaan.

Op het eerste gezicht lijkt deze visie misschien simplistisch, maar wie zo oordeelt ziet over het hoofd dat in dit elementaire schema een complex geheel van morele waarden en normen besloten ligt, dat gericht is op de bloei en het geluk van alle gezinsleden en, voorbij die kleine groep, van de sociale orde als geheel. Het huwelijk heeft in de traditionele visie een drietal essentiële normatieve kenmerken: het is hiërarchisch, het is permanent en het is exclusief. De ratio van deze waarden is eenvoudig: de overtuiging bestond dat ze orde in de wereld bewerkstelligen, dat wil zeggen harmonie en welzijn, terwijl de afwezigheid of het niet eerbiedigen ervan strijd, conflict en chaos teweegbrengt.

6 Xenophon, *Oeconomicus*, VII.18-28. Deze zeer nauwkeurige en toch leesbare vertaling, die ik hier graag overneem, is van Han en Evelien van Leeuwen.

7 Samuel Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis* (1673), II.2.1, spreekt van *generis humani seminarium*: kweekplaats van de menselijke soort.

8 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1652a17-34.

5

Het huwelijk is hiërarchisch: de man is het hoofd van het gezin.[9] Hij heerst over zijn vrouw en kinderen.[10] 'Omdat de man van nature meer geschikt is om te leiden dan de vrouw en de oudere en meer ontwikkelde persoon beter geschikt is dan de jongere en minder ontwikkelde persoon', aldus Aristoteles.[11] Maar er zijn verschillende soorten heerschappij. Aristoteles stelt dat een man over zijn vrouw en kinderen moet heersen als over vrije mensen, dat wil zeggen niet als een meester (*despotikos*) over zijn dienaars. Hij hoort over zijn vrouw op een politieke (*politikos*) en over de kinderen op een koninklijke (*basilikos*) manier te heersen.[12] Meesterlijke heerschappij is heerschappij door bevel; koninklijke heerschappij is heerschappij door gezag; en politieke heerschappij is heerschappij over vrije en gelijke mensen, i.e. door argumentatie en overtuigingskracht.[13]

9 1 Korintiërs 11: 3 ff; Efeziërs 5: 22 ff; Aristoteles, *Politica*, 1254b12 ff, 1259a37 ff.

10 Vanouds behelsde de notie van het gezin naast het hoofd van het gezin, zijn vrouw en hun kinderen, ook de bedienden. Zie Aristoteles, *Politica*, 1253b6 ff. Deze driehoeksstructuur is nog terug te vinden in Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), 'Rechtslehre', § 24-30. In Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) is ze verdwenen. Vandaar dat de relatie tussen de meester (werkgever) en zijn dienaar (werknemer) vanouds als onderdeel van het familierecht werd beschouwd. De dienaar was de eerste die naar de sfeer van het contractenrecht werd verdreven. Vanuit een modern standpunt bezien was dit uiteraard een bevrijding.

11 Aristoteles, *Politica*, 1259b1 ff. Aristoteles meende dat de man idealiter twintig jaar ouder was dan zijn vrouw.

12 Aristoteles, *Politica*, 1259b1 ff; vgl. 1254b4 ff, waar Aristoteles stelt dat het lichaam door de ziel moet worden beheerst als door een meester en het begerende (*pathetikos*) deel van de ziel door het deel dat rede (*logos*) bezit op een politieke en koninklijke manier. Het zou schadelijk zijn voor een mens als tussen deze delen relaties van gelijkheid zouden bestaan, of als de verhouding zou worden omgekeerd.

13 Aristoteles, *Politica*, 1255b21.

In Genesis lezen we dat God de vrouw aan de man gaf als hulp.[14] De vrouw is daarom ondergeschikt aan haar man en hem gehoorzaamheid verschuldigd.[15] 'De plicht tot gehoorzaamheid van de kant van de vrouw geeft de man echter niet het recht, haar als een bediende of slaaf te behandelen. Ze is niet zijn bediende, maar zijn kameraad en vriendin, in zekere zin deel van hemzelf. Hij dient haar derhalve achting, consideratie en liefde toe te dragen.'[16] Haar plaats is in het huis, maar daar is zij meesteres, geen dienares.

Waarom deze ongelijkheid? Omdat er maar één kapitein op het schip kan zijn. En dat dient de man te zijn, omdat vrouwen het zwakkere geslacht zijn.[17] Wat betekent dat? Soms wordt beweerd dat vrouwen minder redelijk zijn,[18] maar doorgaans wordt gesteld dat ze fysiek en mentaal kwetsbaarder zijn. Het archetypische beeld van de man ten opzichte van de vrouw is niet dat van een gids, maar dat van een beschermer. Adam en Eva, Hector en Andromache, Odysseus en Penelope: in deze en andere exemplarische huwelijken wordt de vrouw niet als minder intelligent of minder redelijk dan haar man beschouwd. Ze wordt afgebeeld als kwetsbaarder en als behoefte hebbend aan

14 Genesis 2: 18-24. Vgl. 1 Korintiërs 8-10.

15 Genesis 3: 16; Efeziërs 5: 22 ff; Kolossenzen 3: 18; 1 Timoteüs 2: 9 ff; 1 Petrus 3: 1.

16 Viktor Cathrein, *Moralphilosophie*, dl. II, Freiburg im Breisgau 1904, p. 420.

17 1 Petrus 3: 7.

18 Vgl. Aristoteles, *Politica*, 1260a13: vrouwen beschikken over redelijke vermogens (*bouleutikon*), maar die zijn zonder kracht (*akuron*). Het dient te worden opgemerkt dat minder redelijk niet minder intelligent betekent. De term intelligentie is, blijkens het etymologisch woordenboek, niet ouder dan de achttiende eeuw. Het adjectief 'intelligent' gaat terug tot het Frankrijk van de vijftiende eeuw. Voor de antieken was intelligentie – en domheid – niet of nauwelijks een thema. Intelligentie wordt ook niet tot de deugden gerekend. Redelijkheid was daarentegen een van de voornaamste deugden. Redelijk zijn betekent niet worden beheerst door passies, i.e. emoties en begeertes.

bescherming door haar man. Wat redelijkheid betreft, de vrouw wordt zelfs vaak afgebeeld als een belangrijke raadgeefster voor haar man, al was het maar omdat zij openhartiger kan zijn tegen hem dan de meeste andere mensen.

'Wanneer twee noten in harmonie klinken wordt de melodie door de bas gedragen; en op een vergelijkbare manier wordt elke activiteit in een verstandig gezin door beide partijen in overeenstemming verricht, maar onthult ze het leiderschap en de keuzes van de man.'[19] Op deze manier somt Plutarchus op een aantrekkelijke manier het traditionele normatieve begrip van de relatie tussen man en vrouw op.

Het traditionele idee van de hiërarchische aard van het huwelijk kan alleen volledig worden begrepen tegen de achtergrond van het feit dat hiërarchie in de traditionele morele visie een vanzelfsprekend en alomtegenwoordig kenmerk van de wereld is. Hiërarchie bestaat in deze visie overal. Ze kan worden genegeerd of onopgemerkt blijven, maar daardoor verdwijnt ze niet, omdat ze onderdeel is van de aard der dingen.[20] Blindheid voor of verzet tegen dat feit zal alleen schade opleveren voor onszelf en anderen: de realiteit kan niet lang opzij worden geschoven. Tot op zekere hoogte kan gelijkheid worden gevestigd, althans voor enige tijd, maar dat is onwenselijk, omdat het de komst van wanorde en frictie inluidt. Er kan maar één kapitein op een schip zijn. Vandaar dat het aan de man is om, 'when all is said and done' en de stemmen staken, te besluiten wat te doen en waarheen te gaan, en aan de vrouw om hem gehoorzaam te volgen. *Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia*.

Bovendien snijdt het mes van de hiërarchie volgens het traditionele begrip ervan aan twee kanten: aan privileges zijn plichten verbonden. Sterker nog, leiderschap is primair een plicht, een verantwoordelijkheid, een vertrouwensambt. Bepaalde, soms ontzaglijke bevoegdheden gaan gepaard met dit

19 Plutarchus, 'Coniugalia Praecepta', in: Plutarchus, *Moralia* 139 c-d.

20 Zie Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Brunswick, N.J., 1997, p. 140 ff, p. 158 ff; Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge 1964.

ambt. Maar die worden verleend in de overtuiging dat en geaccepteerd onder de voorwaarde dat de uitoefening van dergelijke macht gebruikt wordt voor het welzijn van degenen die worden geleid en dat zij niet zal worden misbruikt om hen te tiranniseren. De goede leider beschermt en dient degenen die aan zijn zorg zijn toevertrouwd. Hij is een herder voor zijn schapen.

6

Het huwelijk is exclusief. Zowel polygamie als overspel worden door de traditie sterk afgekeurd. Vooral het christendom is op dit punt onbuigzaam, maar in tegenstelling tot een wijdverbreide overtuiging waren ook de oude Grieken en Romeinen allesbehalve libertijnen.[21]

Wat polygamie betreft weerspiegelen de opmerkingen van de zeventiende-eeuwse rechtsfilosoof Pufendorf – zoals ze dat in het algemeen doen – de traditionele visie. ‘Hoewel het duidelijk in strijd met het natuurrecht is als een vrouw tegelijkertijd met meer dan één man leeft, is het onder zeer vele volkeren gebruik geweest, inclusief vroeger het joodse volk zelf, dat een man tegelijkertijd twee of meer vrouwen mag hebben.[22] Niettemin wordt, zelfs afgezien van de oorspronkelijke institutie van het huwelijk zoals in de Heilige Schrift wordt verhaald,[23] op basis van de rechte rede [de op de juiste wijze gebruikte rede, A.K.] vastgesteld dat het veel gepaster en nuttiger is dat de man tevreden is met één vrouw.’[24] Polygamie leidt namelijk gemakkelijk tot onenigheid en conflicten binnen het gezin als gevolg van jaloezie en het verhindert goeddeels de intimiteit, vriendschap en gelijkheid tussen man en vrouw die door monogamie moge-

21 Zie Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité*, dln. II en III, Parijs 1984. Bronnen, in vertaalde vorm, in Mary Lefkowitz en Maureen Fant (red.), *Women's Life in Greece and Rome*, London 1982.

22 Een verwijzing naar de acceptatie van polygynie in het Oude Testament.

23 Een referentie aan Adam en Eva.

24 Pufendorf, *ibid*., II.2.5.

lijk wordt gemaakt. Daarom worden polygame huwelijken als minder stabiel en harmonieus beschouwd en dus als een minder betrouwbare en effectieve grondslag van de sociale orde dan monogame huwelijken.

De tweede zonde tegen het huwelijk is overspel. De Grieken en Romeinen beschouwden overspel als oneervol en het was dan ook vaak strafbaar.[25] 'U zult geen echtbreuk plegen', bepaalt de decaloog en 'U zult uw zinnen niet zetten op de vrouw van uw naaste'.[26] In de Bergrede wordt aan dit gebod de meest radicale en compromisloze interpretatie gegeven. 'Ieder die begerig naar een vrouw kijkt, heeft in zijn hart al echtbreuk met haar gepleegd.'[27] In deze visie ligt een zeer verheven idee van het huwelijk besloten, waarin man en vrouw 'niet langer twee zijn maar één'.[28] Dit is zonder twijfel het traditionele ideaal. Tegelijkertijd echter wordt gewoonlijk onderkend dat het buiten het bereik ligt van gewone stervelingen. Vandaar dat de notie van huwelijkse trouw, zoals die door Christus wordt voorgesteld, meer als een supererogatoire aspiratie (*officium perfectum, katorthoma*), wordt gezien dan als een plicht (*officium medium, kathekon*).

Op het niveau van plichten verwijst het concept overspel naar de daad, niet naar de gedachte. Bovendien betekent het niet helemaal hetzelfde voor mannen en vrouwen. Voor vrouwen betekent overspel geslachtsgemeenschap met iedereen behalve haar man. Voor mannen daarentegen betekent het geslachtsgemeenschap met de vrouw of verloofde van een andere man. Met andere woorden gemeenschap met een ongetrouwde

25 Over de Grieken: Douglas MacDowell, *The Law in Classical Athens*, New York 1978, pp. 124-125; K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis en Cambridge 1974, p. 209 ff. Over de Romeinen: Philippe Ariès en Georges Duby (red.), *A History of Private Life*, dl. I, Cambridge, Mass., en Londen 1987, pp. 33-50; *Digesta*, 48.5. Zie ook de in noot 21 aangehaalde literatuur.

26 Exodus 20: 14 en 20: 17; Deuteronomium 5: 18 en 5: 21.

27 Matteüs 5: 28.

28 Marcus 10: 8; vgl. Genesis 2: 24.

vrouw zoals een prostituee wordt beschouwd als een betreurenswaardig maar onbelangrijk vergrijp.[29]

Voor deze dubbele standaard bestaat een drietal redenen, waarvan sommige betrekking hebben op mannelijke en andere op vrouwelijke ontrouw. Om te beginnen wordt echtelijke trouw als een grotere opgave gezien voor mannen, wegens hun grotere seksuele drang. Bovendien wordt mannelijke ontrouw minder als een teken van spirituele corruptie gezien, wegens het feit dat een man geslachtsgemeenschap kan hebben zonder spirituele betrokkenheid. Mannelijke ontrouw vormt dus in een aantal opzichten geen grote bedreiging voor het huwelijk en het gezin. Het kan de stabiliteit ervan misschien zelfs vergroten. Dit verklaart waarom vaak een oogje werd toegeknepen als een man gebrek aan wilskracht toonde.

Toch werd mannelijke ontrouw nooit beschouwd als ethisch irrelevant of zelfs als iets goeds, omdat andere aspecten ervan wél een bedreiging vormen voor huwelijk en gezin. Geslachtsziektes en jaloezie van de zijde van de bedrogen echtgenote bijvoorbeeld zijn mogelijke of zelfs waarschijnlijke consequenties en beide zijn destructief voor het gezin.[30] Het grootste gevaar van mannelijke ontrouw ligt echter in de mogelijkheid van buitenechtelijk nageslacht.[31] Dit is in het bijzonder ruïneus voor de ongetrouwde moeder en haar onwettige kind(eren), die het zullen moeten redden zonder de hulp en bescherming van een man en vader. De kans op het vinden van een man wordt drastisch verkleind voor een ongetrouwde moeder en mocht ze er toch een vinden dan zal deze man zijn stiefkinderen heel waarschijnlijk als een last zien en zal hij veel eerder dan een biologische vader geneigd zijn ze te maltraiteren of te verwaarlozen.

Als we nu kijken naar vrouwelijke ontrouw komen we een andere standaard tegen. Waar mannelijke ontrouw werd verontschuldigd zolang een man met zijn handen van de vrouw van een ander afbleef, werd vrouwelijke ontrouw met de

29 Leopold Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, Berlijn 1882, dl. II, p. 191 ff.

30 Isocrates, *Nicocles*, 40 ff.

31 Aristoteles, *Politica*, 1335b39 ff.

grootst mogelijke strengheid behandeld. In Griekenland en Rome wordt zij als voldoende reden beschouwd om de bedrogene de wettelijke mogelijkheid te geven de mannelijke bedrieger eigenhandig te doden en van zijn vrouw te scheiden.[32] Ook in het Oude Testament staat de doodstraf op vrouwelijk overspel, van de overspelige man én van de overspelige vrouw.[33]

Opnieuw wijkt Christus af van de algemeen gedeelde visie. In de evangeliën wordt het volgende verhaald: 'Nu kwamen de schiftgeleerden en de farizeeërs aanzetten met een vrouw die betrapt was op echtbreuk. Ze brachten haar voor Hem en zeiden: "Meester, deze vrouw is op heterdaad betrapt op echtbreuk. Mozes heeft ons in de wet voorgeschreven zulke vrouwen te stenigen. Hoe staat U daar tegenover?" Maar Jezus bukte zich om met zijn vinger op de grond te schrijven. Toen ze op een antwoord bleven aandringen, keek Hij op en zei: "Wie van u zonder zonde is, moet dan maar als eerste een steen op haar werpen." En weer bukte Hij zich om op de grond te schrijven. Zij echter trokken na die woorden weg, de een na de ander, te beginnen met de oudsten, zodat Hij alleen achterbleef met de vrouw daar vóór Hem. Jezus keek op en vroeg haar: "Waar zijn ze gebleven, vrouw? Heeft niemand u veroordeeld?" "Nee Heer, niemand," antwoordde ze. Waarop Jezus zei: "Ik veroordeel u ook niet. Ga nu maar, en zondig voortaan niet meer."'[34]

Dit is een verhaal van grote schoonheid en wijsheid, met een revolutionaire boodschap. Maar het bevat een boodschap over vergeving en niet over de morele status van het vergrijp in kwestie. Voor Christus is vrouwelijk overspel net zo zondig als voor de schriftgeleerden en de farizeeërs die hem bevragen. Bovendien is het niet geheel duidelijk of deze zonde in Christus' visie

32 Lefkowitz en Fant, *ibid.*, over Griekenland: p. 41 ff, over Rome: p. 181 ff. Zie ook Lysias, *Eratosthenes*.

33 Leviticus 20: 10; Deuteronomium 22: 22.

34 Johannes 8: 1-11 Het verhaal ontbreekt overigens in de synoptische evangeliën, als ook in de oudste manuscripten van het Johannesevangelie. Zie Heinrich Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich en Stuttgart 1967, pp. 120-134.

geheel en al zonder gevolgen moet blijven. In andere passages van de evangeliën wordt gesuggereerd dat een man van zijn vrouw mag scheiden op grond van overspel.[35]

In ieder geval was vrouwelijk overspel sinds de oudheid en tot voor kort de primaire en vaak de enige grond voor echtscheiding in het westerse recht, wat aangeeft dat vrouwelijke trouw als een kwestie van het hoogste belang werd beschouwd. Waarom? Voornamelijk omdat er geen twijfel mag zijn over de legitimiteit van de kinderen. 'Wie de lengte en de teerheid van het menselijke kinderstadium bekijkt en de betrokkenheid die beide seksen van nature voor hun afstammelingen hebben, zal gemakkelijk kunnen zien dat er een eenheid van man en vrouw moet zijn voor de opvoeding van de kinderen en dat deze eenheid van aanzienlijke duur moet zijn. Maar teneinde de mannen ertoe te bewegen om zichzelf deze beperking op te leggen en om alle vermoeienissen en kosten waaraan die eenheid ze onderwerpt, opgewekt te accepteren, moeten ze geloven dat de kinderen van henzelf zijn en dat hun natuurlijke instincten niet gericht zijn op een verkeerd object als ze uiting geven aan liefde en tederheid. Als we nu de structuur van het menselijk lichaam bekijken, zullen we zien dat deze zekerheid van de zijde van de man heel moeilijk te verkrijgen is; en dat een vergissing aan die kant gemakkelijk kan worden gemaakt, terwijl dat volkomen onmogelijk is met betrekking tot de vrouw. Uit deze triviale en anatomische observatie kan het enorme verschil in opvoeding en plichten van de twee seksen worden afgeleid.'[36]

35 Matteüs 5: 32; en 19: 9; Marcus 10: 11. Lucas 16: 18 daarentegen lijkt te suggereren dat echtscheiding door Christus categorisch wordt afgewezen.

36 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), Oxford 1987, III.12, pp. 570-571; Hume wordt vaak als Verlichtingsdenker beschouwd. Net als Kant is hij echter op dit en vele andere punten niet te categoriseren. De visie die hier is geciteerd, is volkomen traditioneel en heeft weinig tot niets gemeen met de Verlichtingsvisie op deze kwesties. Vgl. Philo, *De Decalogo*, 121-131; Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, pp. 327-328, die het 'die objektiv-kollektivistische Begründung' noemt.

Aldus David Hume, die op droge en precieze wijze iets beschrijft wat voor de traditionele geest een onmiskenbaar *fact of life* was. In het algemeen zal een man de kinderen van zijn vrouw niet of niet voldoende beschermen, voeden en verzorgen, tenzij hij zeker weet dat het ook de zijne zijn. Met andere woorden vrouwelijke trouw – kuisheid – is een belangrijke pijler van de sociale orde, omdat het mannen aan hun vrouw en kinderen bindt, waarmee het gezin, een van de belangrijkste sociale instituties, in stand wordt gehouden.

7

Het huwelijk is permanent: dat is het derde essentiële normatieve kenmerk van de traditionele visie op het huwelijk. Het wordt beëindigd door de dood van een van de gehuwden en is alleen dan beëindigd. Het is een verbintenis voor het leven. Daarom wordt echtscheiding als onwettig beschouwd. ‘Dus wat God heeft verbonden, moet de mens niet scheiden.’[37] Waarom? Omdat het in het belang van alle betrokkenen is, maar vooral van de vrouw en de kinderen. De mogelijkheid van echtscheiding plaatst juist hen in een ongunstige positie.

Wat de vrouw betreft: ‘Zolang een vrouw jong, mooi en welgevallig is, zal een echtscheiding niet snel worden overwogen. Maar wanneer haar maagdelijkheid en schoonheid zijn verdwenen, wanneer ze niet langer kan hopen op nakomelingen of de moeder van verscheidene kinderen is, ontstaat het gevaar dat de man haar moe wordt en zal proberen zichzelf van haar te bevrijden: waarvoor de mogelijkheid van echtscheiding hem een welkome gelegenheid biedt. In al dat soort gevallen is het voor de man gemakkelijk om niet alleen zijn bestaan weer op te bouwen maar ook om te hertrouwen; maar voor de vrouw niet. Voor haar betekent een echtscheiding in de meeste gevallen de ondergang van haar bestaan en van haar geluk in het leven.’[38]

37 Matteüs 19: 6; Marcus 10: 9.

38 Viktor Cathrein, *Moralphilosophie*, dl. II, Freiburg im Breisgau 1904, pp. 407-408.

Wat de kinderen betreft: de afwezigheid van een van de ouders bedreigt hun fysieke en mentale welzijn en het is gevaarlijk voor hun opvoeding en ontwikkeling, omdat het de kans vergroot dat ze minder ouderlijke bescherming, leiding, zorg en financiële steun krijgen. Als gevolg daarvan worden kinderen in het algemeen door echtscheiding fors geschaad.

Maar slechte huwelijken dan, waarin een van de echtgenoten het leven van de ander, of beiden elkaar het leven en dat van de kinderen ellendig maken? Gaat de traditie uit van de onrealistische veronderstelling dat alle huwelijken en alle gezinnen goed zijn? Is ze blind voor het feit dat ze vaak worden gekenmerkt door dissonantie en wrok in plaats van door harmonie en liefde? Gezien de nadruk die zowel in de klassieke als in de christelijke visie wordt gelegd op het menselijk tekort dat hem 'het doel doet missen', zou dat verrassend zijn.[39] In werkelijkheid is dan ook het tegenovergestelde het geval.

De diepe betrokkenheid van de traditie met huwelijks- en gezinskwesties wordt gemotiveerd door het bewustzijn dat deze instituties even kwetsbaar als noodzakelijk zijn voor individueel en collectief welzijn en voor individuele en collectieve bloei. Een huwelijk en een gezin functioneren niet vanzelf naar behoren, maar alleen als de man, de vrouw en de kinderen een duidelijk idee hebben van wat ze elkaar verschuldigd zijn en de bereidheid om wat ze aan elkaar verschuldigd zijn ook aan elkaar te geven. Dit kan echter niet als vanzelfsprekend worden gezien omdat de mens er, als gevolg van zijn zondige en ondeugdelijke natuur, constant toe wordt verleid om niet aan ieder het zijne te geven. Een innerlijke ommekeer (*metanoia*) is essentieel om ons op het juiste spoor te zetten en ons te doen afwenden van het kwaad dat ons komt aanwaaien.

Vandaar de aanhoudende uitweidingen in het traditionele morele discours over huwelijk en gezin over de wederzijdse plichten van de echtgenoten en van de ouders en kinderen ten

39 'Het doel missen' is de oorspronkelijke betekenis van het Griekse werkwoord *hamartanein*, dat later de betekenis van 'zondigen' kreeg. Let op de verwantschap tussen de twee betekenissen.

opzichte van elkaar. De bewoordingen verschillen, maar in essentie mikken deze catalogi van plichten, zoals ze door vele auteurs zijn opgesteld, altijd op dezelfde dingen: rechtvaardigheid, inclusief 'de liefdadigheid die ermee is verbonden',[40] en liefde.[41] Dat wil zeggen: de leden van een gezin hebben de plicht om elkaar niet te schaden, maar ook om elkaar te helpen, bij te staan en te koesteren. Het veronachtzamen van deze plichten zal het leven van alle betrokkenen zeker minder gelukkig maken en waarschijnlijk ellendig. Onder die omstandigheden is echtscheiding misschien de minste van twee kwaden, maar een kwaad blijft het.

8

Samenvattend ontstaat een algemeen beeld van huwelijk en gezin als basisinstituties van de sociale orde. Zonder goede huwelijken geen goede gezinnen, zonder goede gezinnen geen goede maatschappij. Tegelijkertijd erkent de traditionele visie dat het gezin op zichzelf en als zodanig geen stabiele institutie is. Net als alle menselijke maaksels wordt het geplaagd door centrifugale krachten, die het uiteenvallen ervan teweegbrengen, tenzij ze effectief worden bestreden. Uiteindelijk zijn al deze centrifugale krachten gebaseerd op een mysterieuze onvolkomenheid in de menselijke neigingen, die hem trekken in de richting van 'de weg die tot de vernietiging leidt'.[42]

Zowel een van buiten komende als een innerlijke controle zijn nodig om deze fatale onvolkomenheid in onze natuur te weerstaan. De van buiten komende controle bestaat uit het recht en sociale controle; de innerlijke controle uit een goed

40 Cicero, *De Officiis*, I.20.

41 Zoals we hebben gezien in hoofdstuk 11 beklemtonen de klassieken rechtvaardigheid en het christendom liefde.

42 Matteüs 7: 13 ff. Van oudsher wordt aan dit fenomeen gerefereerd als de erfzonde. Het parallelle idee ligt bij de klassieken besloten in de topos van Hercules bij de tweesprong. Vgl. Hesiodus, *Erga kai Hemerai*, pp. 287-298; Plato, *Politeia*, 364d; Xenophon, *Memorabilia*, II.1.23-24.

ontwikkeld moreel geweten, dat door middel van grondige morele opvoeding is verkregen.[43] Bovendien gelooft de traditie in de onherroepelijke ongelijkheid van de mens, in die zin dat sommigen – vrouwen en kinderen in het bijzonder – veel kwetsbaarder zijn dan anderen en aanzienlijk meer bescherming en zorg nodig hebben. Daarom is de sociale en politieke vraag bij uitstek hoe de sterken te dwingen tot dienstbaarheid aan de zwakken. Het is niet de vraag hoe de hiërarchie af te schaffen. Die wordt als onveranderlijk beschouwd, aangezien ze inherent is aan de aard der dingen.

Deze traditionele ideeën over huwelijk en gezin zijn in onze tijd zo goed als in de vergetelheid geraakt. Slechts een kleine minderheid van orthodoxe christenen in de westerse maatschappij is nog bekend met deze ideeën en probeert zich eraan te houden. In de geest van de grote meerderheid van de mensen zijn ze vervangen door een compleet andere visie op huwelijk en gezin, die draait rond noties als individuele keuze, contract en instemming enerzijds en nieuwe overtuigingen omtrent de status en betekenis van romantische en erotische gevoelens, authenticiteit en dergelijke anderzijds.

Deze staat van vergetelheid is verrassend recent. De nieuwe visie raakte pas in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw in zwang. In de jaren vijftig was het traditionele concept van huwelijk en gezin nog wijdverbreid en door het recht als een sociale norm hooggehouden. De feitelijke neergang ervan heeft dus pas in de laatste decennia plaatsgevonden. De ideeën achter deze revolutie hebben echter een veel langere stamboom. Ze gaan terug tot ideeën over huwelijk en gezin die ontstonden in de periode van de Verlichting en de Romantiek, tussen ongeveer 1650 en 1850.[44]

43 In hoofdstuk 24 wordt hierop nader ingegaan.

44 Uiteraard zijn deze jaartallen niet exact. Zie Paul Hazards beroemde *La Crise de la Conscience Européenne*, Parijs 1961, die stelt dat alle fundamentele ideeën van de Verlichting volledig waren ontwikkeld tussen 1680 en 1715. Men kan mijns inziens nog verder teruggaan en wel tot Descartes, Hobbes en Spinoza. Een ander klassiek overzicht is Ernst Cassirer, *Die*

9

Eerst het erfgoed van de Verlichting. Het voornaamste punt om op te merken is dat het gezin in de nieuwe filosofie goeddeels uit het zicht is verdwenen. Net als de religieuze instituties wordt het gezin niet langer beschouwd als een van de fundamentele pijlers van de sociale orde en wordt het gereduceerd tot een privé-aangelegenheid.[45] Van wat voorheen werd beschouwd als de pijlers van de maatschappij, resteren alleen de politieke instituties. Daaraan wordt een nieuwe pijler toegevoegd: de economische instituties.[46]

Als de pijlers van de maatschappij bestaan uit politieke en economische instituties, dan bestaat hun substantie uit individuen. Niet gezinnen zijn de fundamentele bouwstenen van de maatschappij maar de individuele mens.[47] Deze individuen vor-

Philosophie der Aufklärung, 3e ed., Tübingen 1973 (1932). Over de Romantiek, zie bijvoorbeeld Ricarda Huch, *Die Romantik*, Reinbek bei Hamburg 1985; Helmut Schanze, (red.), *Romantik Handbuch*, Stuttgart 1994; Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton 1999.

45 Hobbes, *Leviathan* (1651) en Rousseau, *Du Contrat Social* (1762), noemen het gezin nauwelijks. Locke, *Second Treatise of Government* (1690), hfst. 6 en 7, gaat uitgebreid op de kwestie in, maar alleen om aan te tonen dat vaderlijke macht weinig of niets te maken heeft met politieke macht. Degenen die deelnemen aan het sociale contract zijn misschien *de facto* gezinshoofden, maar ze hadden net zo goed geen gezin kunnen hebben. Het gezin is een toevallige entiteit in de sociale en politieke theorieën van Hobbes, Locke, en Rousseau en de andere Verlichtingsdenkers.

46 In de traditionele visie worden economische instituties beschouwd als een aanhangsel van de politieke, de religieuze en de familiale orde.

47 Henry Sumner Maine, *Ancient Law*, Tucson 1986 (1864), p. 163: 'De ontwikkeling van de progressieve [westerse, A.K.] maatschappijen is in één opzicht uniform geweest. Tijdens de hele duur ervan zijn ze gekenmerkt door de geleidelijke ontbinding van gezinsafhankelijkheid en de toename van individuele verplichtingen in plaats daarvan. Het individu is gestaag in de plaats gekomen van het gezin als de eenheid waarmee het geldend recht rekening houdt.'

men een maatschappij omdat het in hun belang is om dat te doen. De grondslag van de maatschappij is een groot contract: het zogenaamde sociale contract. Bovendien wordt ook de interactie tussen individuen in de maatschappij als idealiter van contractuele aard beschouwd.[48] Zolang menselijke interactie als contractueel kan worden gezien, is ze billijk, omdat het enkele bestaan van een contract bewijst dat de betrokken partijen ermee akkoord gaan. Elk ander type interactie moet met argwaan worden bezien, omdat het betekent dat ten minste één van de partijen niet vrijelijk van haar instemming heeft doen blijken.[49]

De aanhangers van dit paradigma erkennen over het algemeen dat er grenzen aan deze benadering zijn. Kleine kinderen of geestelijk gehandicapten bijvoorbeeld worden gewoonlijk niet in staat acht om een contract aan te gaan.[50] Evenzo wordt

48 *Ibid.*, p. 295: 'De maatschappij van onze tijd verschilt vooral van die van eerdere generaties door de grootte van de sfeer van het contract die daarin wordt ingenomen.'

49 *Ibid.*, p. 295: 'In ontelbare gevallen, waarin het oude recht de sociale positie van iemand bij diens geboorte onveranderlijk bepaalde, staat het moderne recht zo iemand toe om die door middel van conventie voor zichzelf te creëren. En verschillende van de weinige uitzonderingen die op deze regel zijn blijven bestaan, worden continu met gepassioneerde verontwaardiging gehekeld.' Maine wijst op het ideologische belang van de economische wetenschap in dit opzicht, p. 296: 'Het vooroordeel van de meeste mensen die in politieke economie zijn getraind is de algemene waarheid waarop hun wetenschap is gebaseerd, te beschouwen als gerechtigd om universeel te worden en, wanneer ze het als een kunde toepassen, zijn hun inspanningen er gewoonlijk op gericht om het terrein van het contractenrecht te vergroten en dat van dwingend recht te beperken, behalve voorzover het noodzakelijk is om de nakoming van contracten af te dwingen.' De werken van Richard Posner en Richard Epstein zijn voorbeelden van deze denktrant. Een portret van de opkomst van deze opvatting in het zeventiende-eeuwse Engeland wordt gegeven door Don Herzog, *Happy Slaves*, Chicago 1989.

50 Maine, *ibid.*, p. 164: 'De ogenschijnlijke uitzonderingen zijn uitzonderin-

de concentratie van de macht in de handen van enkelen of één iemand vaak met zorg bezien, aangezien dat soort macht gemakkelijk de feitelijke – in tegenstelling tot de formele – vrijheid om contracten aan te gaan kan verminderen of tenietdoen.[51] Ook zijn de effecten van contracten op derden, in het bijzonder wanneer die negatief zijn, een kwestie die aandacht krijgt.[52] Dit alles doet echter niets af aan de status van het contract als hoogste norm. Contractuele interactie blijft het ideaal. Alleen wanneer een vrij contract, gebaseerd op instemming, niet mogelijk is, komen andere wijzen van handelen in beeld, te weten de politieke instituties.

De politieke orde – en daarmee het publiekrecht – wordt zo gezien beschouwd als *ultimum remedium*, waarvan de functie beperkt is tot de periferie van de contractuele orde. De discussie gaat over de vraag wat nog kan worden beschouwd als een vrij contract tussen instemmende individuen en op welk punt de interactie onderdrukkend en autocratisch wordt. Het gaat niet over de vraag of mens en maatschappij werkelijk geholpen zijn met het idee dat de contractuele orde de ideale manier is om menselijke interactie in alle sferen van het leven te reguleren. Deze orde staat buiten kijf.

Wat veronderstelt de notie van een contract? Eerst en vooral de vrijheid en gelijkheid van de contractspartijen. De gelijkheid kan worden afgeleid uit het feit dat het contract bevel noch

gen van het soort dat de regel bevestigt. Voor zowel het kind vóór de jaren des onderscheids, de onder voogdij gestelde wees en de veroordeelde krankzinnige worden al hun bekwaamheden en onbekwaamheden door het personenrecht geregeld. Maar waarom? De grote meerderheid van juristen hangt het principe aan dat het soort mensen dat tot de genoemde klassen behoort aan externe controle is onderworpen op de enkele grond dat ze niet het vermogen hebben om op basis van hun eigen belangen een oordeel te vormen; met andere woorden het ontbreekt hun aan het eerste vereiste voor het aangaan van een contract.’

51 Uitgewerkt in de monopolietheorie, oligopolietheorie en de theorie van de monopolistische concurrentie.

52 Uitgewerkt in de theorie van de externe effecten.

mandaat, order noch instructie, verzoek noch smeekbede of pleidooi is. Deze concepten refereren aan hiërarchische relaties, waarin de één beslist en de ander hooguit kan trachten de beslissing te beïnvloeden. Een contract daarentegen kan alleen worden gesloten wanneer alle betrokken partijen hun toestemming geven. Er is geen hiërarchie tussen de contracterende partijen. Toegegeven, een hiërarchie kan door middel van een contract worden gecreëerd, maar een dergelijke hiërarchie is een voorwaardelijke, tijdelijke en incomplete hiërarchie, die 'na werktijd' vervalt, of anders wanneer het contract vervalt. Het is niet een hiërarchie die is gebaseerd op de aard der dingen, maar op de instemming van gelijke contractpartijen.

De vrijheid van partijen blijkt uit een drietal verschillende aspecten van de notie van het contract. Ze zijn vrij om een contract aan te gaan; ze zijn vrij om een contract te beëindigen; en ze zijn vrij voor wat betreft de inhoud van een contract.[53] Zolang de betrokken partijen met het contract instemmen en er geen ongeoorloofde schade aan derden wordt toegebracht, mag alles tot inhoud van een contract worden gemaakt en erin worden opgenomen.

10

De implicaties van dit algemene kader voor de noties van gezin en huwelijk zijn groot.[54] Het huwelijk wordt gezien als een contract als elk ander. De logica van deze opvatting leidt onverbiddelijk tot de conclusie dat er in principe geen goede reden is om onderscheid te maken tussen een huwelijk en enig ander contract. Daarom is het traditionele huwelijksrecht vanuit dit ge-

53 Binnen zekere, vaak zeer ruim gestelde grenzen die door het recht worden bepaald uiteraard. Slavernijcontracten en dergelijke zijn verboden, waarvan de ratio is dat men geen afstand kan doen van de basiscapaciteit om contracten aan te gaan.

54 Richard Posner, *The Economic Analysis of Law*, Boston en Toronto 1986, hfst. 5; Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago 1976, hfst. 11; Gary Becker, *A Treatise on the Family*, Cambridge, Mass., 1993.

zichtspunt irrationeel en moet het worden afgeschaft. Het contractenrecht volstaat om intieme relaties tussen vrije en gelijke individuen te reguleren.

Bovendien staat het alle individuen vrij om een huwelijkscontract aan te gaan zolang ze dit uit vrije wil doen. Vanuit dit gezichtspunt is er geen basis voor het onderscheid tussen mensen van verschillend en mensen van hetzelfde geslacht, of tussen bloedverwanten en niet-bloedverwanten. Het is de instemming die telt, niets anders. Ook is er geen reden om onderscheid te maken tussen monogamie en polygamie. Als een groep mensen wil trouwen en niemand van hen wordt tot deze huwelijksvorm gedwongen, is er geen bezwaar tegen.

En net zoals iedereen een huwelijk met wie dan ook kan aangaan, onder de enkele voorwaarde dat de betrokken partijen ermee instemmen, kan een ieder het contract te allen tijde beëindigen door middel van echtscheiding.

Uiteraard moeten contractuele betrekkingen niet licht worden opgevat. Het lijkt redelijk om een huwelijkscontract te zien als iets wat een wettelijke verbintenis vestigt in plaats van enkel een natuurlijke verbintenis, in ieder geval wanneer er kinderen zijn. Als minderjarigen staan zij buiten de logica van contract en instemming, en het recht moet hun belangen daarom beschermen. Wanneer er daarentegen geen kinderen zijn of de kinderen zijn opgegroeid en *sui iuris*, valt vanuit contractueel perspectief moeilijk in te zien waarom er bij beëindiging schadevergoeding – alimentatie – zou moeten worden betaald, tenzij dat natuurlijk bedongen is.

Er is in dit opzicht geen fundamenteel verschil met bijvoorbeeld een arbeidscontract. Wanneer de relatie is verstoord, dienen de wegen van betrokkenen zich te scheiden. *Ipso facto* is er weinig grond om te beweren dat een van de partijen per definitie schadevergoeding moet betalen. Individuele zelfredzaamheid was het vertrekpunt toen het huwelijk werd aangegaan en de beëindiging van het huwelijk betekent simpelweg een terugkeer naar deze *status quo ante*. Ook kan vanuit contractueel oogpunt geen bezwaar worden gemaakt tegen het idee van het huwelijkscontract voor bepaalde tijd, dat de moeilijkheden die

inherent zijn aan het beëindigen van contracten wegneemt, aangezien het contract eenvoudigweg verloopt.

Het is, zoals al is aangegeven, evident dat de aanwezigheid van kinderen de situatie tot op zekere hoogte compliceert. De moeilijkheden die dit veroorzaakt kunnen echter in hoge mate worden opgelost binnen de logica van contract en instemming. Het recht beschermt de belangen van kinderen zolang ze minderjarig zijn en daardoor niet in staat kunnen worden geacht tot vrije instemming. Daarbij past het als kinderen, zodra ze meerderjarig zijn geworden, tegen hun ouders – biologisch of adoptief, er is geen reden voor onderscheid –, een civielrechtelijke vordering kunnen instellen of hen strafrechtelijk kunnen aanklagen. De relatie tussen ouders en kinderen kan immers ook worden beschouwd als van contractuele aard en hoewel één van de partijen bij het contract ze op het moment dat het contract werd aangegaan niet expliciet kon formuleren, zijn de prestaties, die redelijkerwijs van de andere partij kunnen worden verwacht, duidelijk: liefde, zorg, opvoeding, onderwijs, etc. Als op een dezer punten in gebreke is gebleven, is er voldoende reden voor een klacht.[55]

Ook de concrete verplichtingen die door een huwelijkscontract in het leven worden geroepen zijn onderwerp van beraad en instemming. Wat betreft seksuele relaties met anderen dan de huwelijkspartner bijvoorbeeld kan worden besloten om ze voor beiden, voor een van beiden of voor geen van beiden contractueel te verbieden. Seksuele trouw is niet inherent aan de idee huwelijk. Een seksuele relatie trouwens ook niet. Het is een keuze, waarmee beiden dienen in te stemmen. Ook samenwonen is een keuze, evenals de keus om elkaar te steunen en bij te staan, etc.

55 Het is veel minder duidelijk of ook ouders, vanuit contractueel oogpunt, een actie uit wanprestatie tegen hun volwassen kinderen kunnen instellen, bijvoorbeeld omdat die niet gehoorzaam, eerlijk, goedgemanierd, etc. zijn geweest, aangezien laatstgenoemden hun contract onvrijwillig aangingen en niemand juridisch wordt gebonden aan contractuele verplichtingen als dat contract hem wordt opgelegd. Zie Murray Rothbard, *Ethics of Liberty*, New York 1998.

Het is niet echt nodig om hierover verder uit te weiden, zolang de grondgedachte maar duidelijk is: alles kan in het huwelijkscontract worden opgenomen. Als het bovengenoemde nog niet volledig in het positieve recht van de westerse wereld is opgenomen, dan is dat alleen omdat de traditionele visie op huwelijk en gezin nog niet compleet uit het recht is verdreven. Maar het ligt in de lijn der verwachting dat dit binnen afzienbare tijd wel zal geschieden. Er is gewoonlijk een vertraging tussen de opkomst van nieuwe morele ideeën en hun toepassing in de wet. Maar uiteindelijk spoort het recht weer met de nieuwe moraal.

11

Dan het erfgoed van de Romantiek. Het is voornamelijk te danken aan de Romantiek dat de meesten van ons kwesties van huwelijk en gezin primair zien als kwesties van liefde.[56] Liefde wordt algemeen gezien als de basis van het huwelijk en daarom als voldoende reden voor het stichten van een gezin. Het is de liefde die als werkelijk belangrijk wordt beschouwd; huwelijk en gezin zijn alleen de moeite waard wanneer en zolang ze gedragen worden door liefde. Zonder liefde zijn ze slechts een lege huls, waaruit al het leven is verdwenen.

In tegenstelling tot deze moderne, romantische visie bena-

56 Het boek dat algemeen wordt beschouwd als het 'manifest' van de romantische liefde is Friedrich Schlegels *Lucinde* (1799), dat tezamen met Friedrich Schleiermachers *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels 'Lucinde'* (1800) moet worden gelezen. Grotere faam hebben bijvoorbeeld Rousseaus *Nouvelle Heloïse* (1760), Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (1774), Keats' *Endymion* (1818), Stendhals *De l'Amour* (1822), Emily Brontë's *Wuthering Heights* (1847), die alle dezelfde idee betreffen en propageren. Uitstekende critici van de idee van de romantische liefde zijn Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Parijs 1972, *La Part du Diable*, Parijs 1946, *Comme Toi-Même*, Parijs 1961; Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism*, Boston 1919; José Ortega y Gasset, *Über die Liebe*, Stuttgart 1951. Een goed algemeen overzicht wordt gegeven door Irving Singer, *The Nature of Love*, dl. II, Chicago 1984.

drukt de traditionele conceptie van huwelijk en gezin de verantwoordelijkheden van man en vrouw en de plichten van alle betrokkenen ten opzichte van elkaar. Betekent dit dat liefde geen plaats had in de traditionele visie? Ja en nee. Dat zij wel een plaats heeft wordt gestaafd door het feit dat zowel klassieke als christelijke auteurs het belang erkennen van liefde in en voor het leven van elk individu en elke gemeenschap. In de klassieke noties van *eros* en *philia* en het christelijke ideaal van *agape* komt een diep begrip van liefde naar voren.[57] In de traditionele visie waren huwelijk en gezin nauwelijks voorstelbaar zonder liefde. Liefde in de speciale betekenis die er voor het eerst door de romantici aan wordt gegeven, ontbreekt echter in de traditionele visie.

De moderne, romantische visie op liefde wijkt op drie manieren af van de traditionele visie. In de eerste plaats beschouwen de romantici liefde als het hoogste, meest waardige sentiment waartoe de mens in staat is. Liefde is belangrijker dan wat ook. Door lief te hebben, en alleen door lief te hebben, heeft de mens deel aan het goddelijke. Keats spreekt over de 'heiligheid van de affecties van het hart'. Alles moet wijken als het liefde in de weg staat, inclusief morele plichten en verplichtingen, aangezien de geboden van de liefde de hoogste wet zijn. 'Liefde is mijn religie', schrijft Keats. Volgens de romantici komt de mens door lief te hebben zo dicht bij God als menselijk mogelijk is.

Ook volgens de christelijke visie is liefde de hoogste waarde.[58] Maar hier komen we een notie van liefde tegen die in twee opzichten anders is. Wanneer Christus ons gebiedt om God lief

57 Om alleen de meest belangrijke noties te noemen. De klassieken hadden nog een aantal andere concepten om de verschillende aspecten van de idee van liefde aan te duiden. Zie R. Flacelière, *l'Amour en Grèce*, Parijs 1960. Zie hoofdstuk 11.

58 Zie Matteüs 22: 36-40; 1 Korintiërs 13; Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971; Anders Nygren, *Agape and Eros*, London 1953; Josef Pieper, 'Über die Liebe', in: Josef Pieper, *Werke*, dl. V, Hamburg 1997; Jochem Douma, *Grondslagen christelijke ethiek*, Kampen 1999, hfst. 9; Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, hfst. 31-32.

te hebben met heel ons hart, heel onze ziel en heel onze geest en om onze naaste liefde te hebben gelijk onszelf, doet hij twee dingen tegelijkertijd. Aan de ene kant wijst hij op het belang van liefde, maar aan de andere kant maakt hij, door op het doel ervan te wijzen, duidelijk dat liefde uiteindelijk slechts een middel is met het oog op iets anders: God en de naaste. De Romantiek daartegen maakte liefde zelf tot het uiteindelijke doel. Het specifieke object van liefde is van weinig belang. Het gaat niet om de zaak of persoon die wordt liefgehad, maar de ervaring van het liefhebben. De romanticus is 'in love with love', om een gelukkig getroffen uitdrukking van Irving Babbitt aan te halen.[59]

Daar komt bij dat liefde voor de traditie een deugd is, of althans gerelateerd is aan bepaalde deugden, en daarom tot op zekere hoogte binnen het domein van de rede en de wil ligt.[60] Dat werd door de romantici, die liefde zagen als een gevoel dat volledig buiten de beheersing van rede en wil ligt, zeer nadrukkelijk ontkend. Dit idee van liefde als een oncontroleerbare emotie vormt het tweede verschil tussen de moderne, romantische visie en de traditionele visie op liefde. Liefde is iets wat uit het niets ontstaat; het is een *fatum*, dat de mens noch bewust teweeg kan brengen, noch door wilskracht teniet kan doen. Hij kan het wel negeren, maar dat moet hij niet doen, want zijn geluk bestaat uit het gehoorzamen van de impulsen van het hart. Tegelijkertijd kan liefde even onverwacht als ze is ontstaan weer verdwijnen. Opnieuw is de mens vrij om dit treurige feit te negeren, maar dat zou hij niet moeten doen. Wanneer de liefde is verdwenen, betekent scheiding bevrijding.

59 Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism*, Boston en New York 1919, hfst. 6.

60 Zie Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 'Tugendlehre', § 25: 'De liefde wordt hier echter niet als een gevoel (esthetisch) begrepen (want gevoelens te hebben, daartoe kan geen verplichting door anderen bestaan), maar moet als maxime van het welwillen (als praktisch) gedacht worden, welke het weldoen tot gevolg heeft.' Dat wil zeggen: liefde is (ook) een plicht en een deugd, niet (alleen) een gevoel. Hier, zowel als op veel andere punten, is het niet echt verlicht om Kant als een Verlichtingsdenker te zien.

Wat voor soort emotie is liefde? De romantici zien haar als iets wat 'absoluut' en 'oneindig' is. Liefde betekent *Verschmelzung* met de geliefde,[61] niet slechts op één bestaansniveau, maar op alle. Dit is het derde verschil tussen de moderne, romantische visie en de traditionele visie op liefde. 'Volledige bevrediging van de zinnen, de verheven emotie van spirituele liefde, een vruchtbare uitwisseling van ideeën, gekoppeld aan een kameraadschappelijke vriendschapsband; dit alles verwachten de romantici van liefde en daarenboven een gevoel van religieuze voldoening.'[62] De traditionele visie, door Plato in het *Symposium* symbolisch als een ladder voorgesteld, die leidt van de laagste soort liefde – de lichamelijke – tot de hoogste – de spirituele –, wordt vervangen door een visie op liefde waarin alle verschijningsvormen ervan het goddelijke openbaren. Vandaar de alomtegenwoordige erotiek in de romantische notie van liefde. Goede seks wordt beschouwd als een bewijs van ware liefde en een manifestatie van de *unio mystica*.

12

Deze visie op liefde heeft grote consequenties. De belangrijkste is dat ze ervoor zorgt dat de meeste echte huwelijken ten hoogste gedeeltelijke en incomplete manifestaties van liefde lijken, imperfecte afschaduwingen van de romantische idee van het goede. Vandaar de associatie in de romantische literatuur van gevoelens van rusteloosheid, verveling, hypocrisie en wanhoop met het huwelijk. Idealiter is liefde, in de zin van *la grande passion*, voor de romantici 'eeuwig'. Maar in werkelijkheid garandeert de romanti-

61 Het concept van *Verschmelzung*, zowel als dat wat het wordt geacht te genezen, namelijk *Entfremdung*, zijn kernbegrippen van de Romantiek. Ze zijn overigens van veel oudere oorsprong. Zo spelen ze een sleutelrol in gnostische ideeën, maar ze kunnen ook bijvoorbeeld in Plato's *Symposium* worden gevonden – in het bijzonder de lofrede op de liefde van Aristophanes. Bovendien zijn ze nauw verwant aan de mystiek van Plotinus en de middeleeuwse mystici.

62 H.G. Schenk, *The Mind of the European Romantics*, Oxford 1979, p. 154.

sche notie van liefde zo ongeveer dat deze 'eeuwige band' ten hoogste een paar maanden zal duren. Volledige bevrediging van de zinnen, de verheven emotie van spirituele liefde, een vruchtbare uitwisseling van ideeën, gekoppeld aan een kameraadschappelijke vriendschapsband en een gevoel van religieuze voldoening en dat alles tegelijkertijd en op een permanente basis is moeilijk te vinden, al was het alleen maar omdat de meeste mensen andere dingen te doen hebben in het leven en andere interesses hebben, naast *Verschmelzung* met de geliefde.

De belangrijkste van deze *wet blankets* zijn zelf wel het resultaat van *Verschmelzung*: kinderen. Gezien het feit dat de plichten die gepaard gaan met het krijgen en opvoeden van kinderen nauwelijks kunnen worden gecombineerd met ware, complete liefde in de romantische zin, mag het geen verbazing wekken dat de Romantiek weinig heeft te zeggen en nog minder te maken heeft met kinderen. Kinderen bestaan – in het beste geval – in de periferie van romantische liefde. In feite wordt het hele idee van het gezin moreel ambigu of zelfs verwerpelijk, omdat het op gespannen voet staat met romantische liefde.

Als deze ideeën worden gecombineerd, lijken Shelleys conclusies niet meer dan logisch te zijn: 'Liefde is vrij: beloven om voor altijd van dezelfde vrouw te zullen houden is niet minder absurd dan beloven altijd dezelfde geloofsovertuiging te hebben.' En: 'Een man en een vrouw zouden zolang verenigd moeten zijn als ze van elkaar houden: elke wet die ze ertoe zou verbinden om één moment langer samen te wonen na het wegkwijnen van hun affecties zou een onaanvaardbare tirannie zijn en zeer onwaardig om te tolereren.'[63] Het laat zich raden wat deze visie impliceert voor de grotere eenheid van het gezin.

In reactie op de romantische notie van huwelijk en gezin merkte de theoloog Emil Brunner eens op dat 'waar het huwelijk op [romantische, A.K.] liefde is gebaseerd, ze van begin af aan verloren is'.[64] H.G. Schenk, auteur van een fraai boek over

63 Geciteerd in H.G. Schenk, *ibid*., p. 156.

64 Vgl. H.G. Schenk, *ibid*., p. 156: 'Huwelijken die uitsluitend steunen op de funderingen van romantische liefde blijken op drijfzand te zijn gebouwd.'

het denken van de Europese romantici, is aarzelender: 'Pogen om een definitief oordeel uit te spreken over het complexe fenomeen van de romantische liefde zou geen eenvoudige opgave zijn. Het is waar dat de aanklacht alarmerend genoeg is: want hoe zou kunnen worden ontkend dat de Romantiek op verschillende manieren heeft meegewerkt aan de ondermijning van het instituut huwelijk, die hoeksteen van de christelijke samenleving? Echter, de advocaat voor de verdediging zou in de positie zijn om te bepleiten dat er ook nog een andere kant aan de zaak is. En het valt inderdaad evenmin te ontkennen dat sommige huwelijken uitermate zijn versterkt door de romantische intensivering van liefde. Hoewel ze allesbehalve een veilige basis voor het huwelijk is, kan romantische liefde er gepassioneerde luister en in sommige gevallen zelfs gelukzalige harmonie aan geven.'[65]

Uiteraard blijft de vraag of de winst in termen van 'gepassioneerde luister' en 'gelukzalige harmonie' het verlies in termen van zekerheid en zorg compenseert, die de essentie van het traditionele concept van het huwelijk vormen.[66] Dit is bijzonder prangend met betrekking tot de kinderen, wier belang bij de 'gepassioneerde luister' en 'gelukzalige harmonie' van hun ouders nogal beperkt lijkt, in vergelijking met hun belang bij een veilig en zorgzaam gezin.

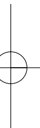
65 H.G. Schenk, *ibid.*, p. 158.

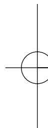
66 Om nog maar te zwijgen over de meer dubieuze implicaties van de romantische erotiek. Zie Mario Praz, *The Romantic Agony*, Londen en New York 1970.

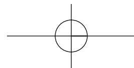
DEEL IV

Publieke ethiek









HOOFDSTUK 14

Adam Smith en het evenwicht van ondeugden

1

In maart 1776 verscheen van de hand van Adam Smith *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, het boek dat nog steeds geldt als de bron en oorsprong van de economische wetenschap. Het is een pleidooi tegen staatsinmenging in de economie. Smith wil aantonen dat de groei van de welvaart in een land daarmee niet is gediend. De belangrijkste taak van de regeringsmacht is de rechtshandhaving, in het bijzonder de bescherming van het eigendom. De economie is verder een zelfregulerend geheel. Als gevolg van het feit dat een ieder zijn eigenbelang het beste dient door goederen en diensten aan te bieden die anderen graag willen kopen, dragen allen, als door een *onzichtbare hand* gedreven, zonder dit na te streven, bij aan het algemeen belang. *Laisser faire* moet dan ook het devies zijn, al is Smith daarin minder strikt dan sommigen van zijn navolgers.

Dit is de Smith die wij kennen uit de handboeken; een belangrijke Smith, omdat hij de economische theorievorming omtrent marktwerking een blijvend theoretisch fundament verschafte. Maar wie de moeite neemt de *Wealth of Nations* en Smiths andere werken te lezen merkt al ras dat zijn werk veel rijker en omvattender is.[1] Het lijkt erop dat Smith het slachtoffer is geworden van het succes van zijn eigen notie van de *onzichtbare hand*. Hij wordt daar zo sterk mee geassocieerd dat het grotere verhaal waarin die notie thuishoort geen aandacht meer krijgt.

Wat men van Smith vooral moet weten is dat hij uit Schot-

1 Adam Smith, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, 6 dln., Indianapolis 1981-87.

land kwam en een Verlichtingsdenker was. Wie van het Verlichtingstijdperk hoort spreken denkt natuurlijk in de eerste plaats aan de Franse *philosophes*, aan Montesquieu, Voltaire, Rousseau en Diderot; en ook wellicht aan de Duitsers Lessing en Kant. Dat de Verlichting ook een Schotse tak had, is veel minder bekend, hoewel daarin de laatste jaren wel enige verandering is gekomen.[2] De belangrijkste namen zijn die van David Hume (1711-76), William Robertson (1721-93), Adam Ferguson (1723-1816), John Millar (1735-1801) en Adam Smith (1723-90). Hun werk behoort tot het beste wat de Verlichting heeft voortgebracht.

Men kan met enige reden van een 'Schotse school' spreken, want niet alleen kenden deze mannen elkaars werk, zij kenden elkaar ook persoonlijk en waren dikwijls vrienden. Maar wat vooral belangrijk is: hun werk vertoont onderling grote overeenkomsten. Als ooit voor een filosoof heeft gegolden dat men zijn werk het beste kan bestuderen vanuit de intellectuele context, dan is het wel voor Smith.

2

De onbetwiste *primus inter pares* van de Schotten was David Hume. Heden ten dage geniet deze filosoof voornamelijk bekendheid als voorloper van het empirisme in de kennistheorie en degene die Kant uit zijn 'dogmatische sluimer' op dat gebied deed ontwaken. Maar Hume beschouwde zichzelf, en werd door zijn tijdgenoten primair gewaardeerd, als sociaal en politiek denker en als historicus. Zijn oeuvre op die gebieden was maatgevend voor de Schotse Verlichting.[3] Men denke aan zijn *Treatise of Human Nature* (1739-40) en zijn meerdelige *History of England* (1765). De meeste uitgangspunten en theorieën die kenmerkend zijn voor de Schotten vindt men, althans in aanzet, reeds bij Hume.

2 R. Campbell en A.S. Skinner (red.), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh 1982; Istvan Hont en Michael Ignatieff (red.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983.

3 Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge 1975.

Dat wil echter ook weer niet zeggen dat de eerstgenoemden slaafse epigonen waren van hem. Smith en de anderen waren zelfstandige denkers en geenszins bevreesd van Humes standpunten af te wijken. Maar als Smith zijn *Wealth of Nations* kon schrijven dan is het toch vooral omdat hij op de schouders van deze reus kon staan.

De oorzaak van die plotselinge intellectuele bloeiperiode in zo'n uithoek van Europa is niet eenvoudig vast te stellen. De Verlichtingsdenkers waren er zelf ook verbaasd over. Vaststaat in elk geval dat zij samenviel met een grote sociale en economische vooruitgang in Schotland. Armoede, oorlog en Calvinistisch fundamentalisme, eeuwenlang kenmerkend voor de Schotse samenleving, maakten in betrekkelijk korte tijd plaats voor materiële voorspoed, sociale stabiliteit en religieuze gematigdheid. De periode staat dan ook bekend als *the age of improvement*: de tijd van de verbetering. Het staat wel vast dat de Schotse Verlichtingsdenkers althans ten dele hun inspiratie vonden in deze ontwikkelingen.

Weliswaar besteedden zij in hun geschriften weinig aandacht aan de specifieke Schotse *Werdegang*, maar dat betekent niet dat deze van geen belang was voor hun denken. Want net als de Verlichtingsdenkers elders waren de Schotten meer in het universele dan in het bijzondere geïnteresseerd. In navolging van Newton trachtten zij de algemene wetmatigheden van de menselijke natuur en de geschiedenis bloot te leggen. Wat er in Schotland gebeurde werd dan ook niet uitgelegd als iets unieks, maar als een concreet voorbeeld van een ontwikkeling die zich overal voordoet als aan bepaalde voorwaarden is voldaan.

Wat hen derhalve vooral bezighield, was het uit het Schotse voorbeeld af te leiden feit dat samenlevingen kennelijk kunnen evolueren uit een staat van barbarij – *rudeness* – en zich langzamerhand omvormen tot een staat van beschaving – *civilization* –, zoals een kind groeit naar volwassenheid. Voor zover men van een 'onderzoeksagenda' kan spreken, bestond die van de Schotten uit vragen die voortvloeiden uit deze constatering, in het bijzonder de vraag naar het wat, het hoe en het waardoor van

deze ontwikkeling en wat de oorzaken en voorwaarden zijn van het ontstaan en voortbestaan van een ontwikkelde beschaving.

De Schotten geloofden dus in vooruitgang – *progress* –, maar zij waren allerminst utopisten die aan de einder een gouden toekomst gloren zagen. De dromen van Condorcet, Paine, Godwin, Marx en anderen deelden zij niet. De term 'barbarij' heeft bij hen nog niet de uitgesproken negatieve lading die hij later, in de negentiende eeuw, heeft gekregen. Net als de oude Romeinse auteurs dichtten zij aan barbaren bepaalde deugden toe: moed en burgerzin onder andere. En net als deze auteurs meenden zij dat beschaafde volkeren die deugden dreigden te verliezen. Maar in tegenstelling tot hen waren zij over het algemeen niet somber over de beschaving. Keken de Romeinen smachtend over hun schouder naar hun voorouders en waren zij geneigd hun eigen veel meer gepolijste tijd te verfoeien, de Schotten waren over het algemeen niet nostalgisch en zagen in de ontwikkeling van barbarij naar beschaving een vooruitgang. Maar juichende partizanen waren zij geen van allen; het waren bedaarde, soms zelfs onderkoelde analytici.

3

De Schotten kenden aan economische factoren een doorslaggevende rol toe in de historische ontwikkeling van barbarij naar beschaving. Zij waren allen van oordeel dat de wijze van levensonderhoud in een maatschappij – de *mode of subsistance* – bepalend was voor de politiek-juridische instituties en de cultuur. Wie hierin de Marxistische onder- en bovenbouw meent te herkennen, heeft het bij het rechte eind. Marx was op dit punt veel dank verschuldigd aan de Schotten.

Deze opvatting is tegenwoordig zo gangbaar dat men gemakkelijk vergeet hoe revolutionair zij toentertijd was. In de gehele traditie van het westerse politieke denken, van Plato tot Montesquieu, werd de economische kant van het leven beschouwd als iets van hooguit secundaire, afgeleide betekenis. Van primaire betekenis werden de regeringsvormen geacht te zijn: monarchie, aristocratie, democratie en hun verwordingen, respectie-

velijk tirannie, oligarchie en de heerschappij van het grauw. De Schotten waren de eersten die economische betrekkingen zagen als wezenlijk voor de maatschappij. Zij zetten daarmee het traditionele politieke denken op zijn kop.

Op Ferguson na onderscheidden alle Schotten vier opeenvolgende stadia in de menselijke beschavingsgeschiedenis. De oorspronkelijke, oudste wijze van levensonderhoud is de jacht, de visserij en het verzamelen. Langzamerhand maakt deze samenleving plaats voor een maatschappij van herders. Deze op haar beurt wordt opgevolgd door een maatschappij van boeren. Tenslotte ontstaat het tijdperk van manufactuur en handel: de moderne maatschappij, gebaseerd op de markteconomie. De stelling die de Schotten verdedigen is dat de beschaving – uiterlijk en innerlijk – pas tot volle wasdom komt in het vierde stadium. In tegenstelling tot Marx, die later zal beweren dat de commerciële maatschappij als beschaving in zekere zin een dieptepunt vormt, menen de Schotten dus dat er een positief verband bestaat tussen de markteconomie en de verfijning van de zeden.

In het eerste stadium, dat van de jacht, de visserij en het verzamelen, leeft de mens van wat hij buit maakt en vindt. Gemeenschappen bestaan uit een klein aantal families die vooral om veiligheidsreden met elkaar optrekken. Er is weinig ruil en eigendom; een rechtsstelsel is daarom vrijwel overbodig. Van een regeringsmacht is geen sprake, want ‘voordat er eigendom is kan er geen regeringsmacht zijn, daar haar betekenis juist ligt in de bescherming van eigendom’, aldus Smith. Als het erop aankwam besliste iedere familie voor zichzelf.

Alles wordt anders als de jagers tot herders worden. Konden in het stadium van de jacht, de visserij en het verzamelen in een betrekkelijk groot grondgebied slechts kleine groepen in hun levensonderhoud voorzien, omdat anders het wild, de vis en de overige vruchten der aarde snel zouden zijn verdwenen, nu kunnen per vierkante meter veel meer monden worden gevoed, waardoor veel grotere gemeenschappen ontstaan. De mens neemt het heft in eigen hand en gaat zijn voedsel welbewust produceren. De dieren worden persoonlijk eigendom. Er ontstaan bezitters en niet-bezitters, rijken en armen. De mogelijk-

heid en de verleiding van diefstal nemen daardoor sterk toe. Erfenissen moeten geregeld worden. Et cetera. Een rechtsstelsel wordt al doende noodzakelijk; en er ontstaat een eerste vorm van regeringsmacht om het recht af te dwingen, om de rijken te beschermen tegen de armen.

In het derde stadium zweert de mens het nomadenbestaan af en kiest een vaste verblijfplaats. Dit stelt hem in staat ook plantaardig voedsel welbewust te produceren in plaats van slechts het toevallig beschikbare te verzamelen. Daarmee heeft het boerenbestaan zijn entree gemaakt. Nu wordt ook het land op grote schaal in eigendom genomen. Bijgevolg ondergaat het domein van het recht en daarmee ook de taak van de regeringsmacht een substantiële uitbreiding. Het aantal en de veelsoortigheid van de te beschermen titels en de te regelen conflicten nemen immers fors toe. De heersende klasse is in dit stadium die der landeigenaren.

Wat ook toeneemt is de productiviteit. In het derde stadium slaagt de mens er voor het eerst in meer voort te brengen dan hij voor zijn eigen eerste levensbehoeften nodig heeft. Dit stelt hem niet alleen in staat om nog meer monden per vierkante meter te voeden dan voorheen waardoor nog grotere gemeenschappen mogelijk worden, maar ook om een deel van zijn product te ruilen tegen goederen of diensten die niet tot de eerste levensbehoeften behoren, maar het leven veraangenamen. Als gevolg hiervan neemt de arbeidsdeling sterk toe. Er ontstaat een grote variëteit aan specialisaties die met elkaar verbonden zijn via het prijsmechanisme van de markt. En dat is de bakermat van het vierde en laatste stadium, dat van de manufactuur en de handel: de commerciële samenleving.

De grote mate van arbeidsdeling die kenmerkend is voor de commerciële samenleving heeft een wonderbaarlijke uitwerking. Zij bewerkstelligt namelijk een productiviteitsstijging die haar weerga niet kent, als gevolg waarvan het algemene welvaartspeil tot ongekende hoogten stijgt, inclusief dat van het gewone volk. Niet alleen het aantal maar ook de veelsoortigheid van de vervaardigde goederen en diensten neemt exponentieel toe en daarmee het eigendom. Het recht en in het verlengde

daarvan de regeringsmacht nemen bijgevolg in een commerciële samenleving een aanzienlijke plaats in, vergeleken althans met de eerdere stadia. En omdat het eigendom nu veel meer omvat dan alleen land, verliezen de landeigenaren een belangrijk deel van hun machtspositie en moeten zij de regeringsmacht delen met het gewone volk.

Voor het eerst hoeft de mens zich niet meer uitsluitend bezig te houden met zijn lichamelijk overleven. De scherpe kantjes slijten van de strijd om het bestaan. Alleen dat al maakt de mens beschaafder. De mens krijgt de tijd en de middelen voor zaken die het leven veraangenamen, voor luxe en comfort, voor het hogere: literatuur, kunsten en wetenschappen, muziek. Alleen de markteconomie schept overvloed en deze overvloed maakt beschaving mogelijk. Dat is, van alle toeters en bellen ontdaan, de kern van de Schotse maatschappijvisie.[4]

Bij de Schotten staat de feitelijke historische ontwikkeling in het middelpunt van de belangstelling. Voorop staat bij hen beschrijving en verklaring. Niettemin is ook in hun werk een normatieve inslag niet moeilijk te vinden. Het is onmiskenbaar dat daarin een lans wordt gebroken voor de moderne commerciële maatschappij. Alleen zij schept materiële overvloed voor de gehele bevolking en een hoog niveau van beschaving. Smiths *Wealth of Nations* is een uitgebreide en diepgaande analyse van de werking van een commerciële maatschappij, maar het is tegelijkertijd een pleidooi voor zo een maatschappij.

4 Wat is de motor van deze historische ontwikkeling? De wens tot zelfbehoud speelt daarin maar een kleine rol volgens de Schotten, want een leven als jager, visser en verzamelaar volstaat om te overleven. Het is de wens door anderen gewaardeerd, gerespecteerd en bewonderd te worden en de angst dat zij op hem zullen neerkijken of, erger nog, hem niet eens zien staan, die de mens rijkdom en – in het verlengde daarvan – macht doen nastreven. Deze wens zet hem aan voortdurend te proberen zijn materiële situatie te verbeteren. Rijkdom is dus een afgeleide doelstelling, een middel om door anderen goedgekeurd en geacht te worden. Dat laatste is wat de mens volgens de Schotten uiteindelijk drijft.

4

Hoe baanbrekend dat pleidooi in die tijd was kan anno nu gemakkelijk over het hoofd worden gezien, omdat een commerciële maatschappij inmiddels een vanzelfsprekendheid is geworden. Traditioneel echter had handel en in het verlengde daarvan het nastreven van rijkdom in het westerse denken een dubieuze morele status. Zowel in de klassieke Griekse en Romeinse opvatting, als in de christelijke opvatting werd de fixatie op rijkdom, zij het om verschillende redenen, met wantrouwen en afkeuring tegemoet getreden.

In het klassieke denken, dat van niet te overschatten invloed is geweest op de cultuur van het avondland en vooral sedert de Renaissance tot ver in de negentiende eeuw de intellectuele horizon van de maatschappelijke bovenlaag in grote mate heeft gevormd, werd het nastreven van rijkdom beschouwd als misschien wel de voornaamste corrumperende factor in een maatschappij.

De Grieken en de Romeinen deelden het ideaal van de burger, wiens levensdoel het dienen van de publieke zaak is, in de politiek dan wel in het leger. Dat dat geen gemakkelijk te verwezenlijken ideaal is, daarvan gaven zij zich terdege rekenschap. Het vereist vele deugden, waaronder moed, vastberadenheid, vrijgevigheid, rechtvaardigheid, zelfbeheersing, discipline en wat dies meer zij. Deze deugden kunnen alleen worden verkregen door lange en harde oefening en door zich vele dingen te ontzeggen. En zij kunnen gemakkelijk weer worden verloren als men zich er onvoldoende aan houdt. De ondeugden kunnen nimmer voorgoed worden uitgebannen uit de menselijke inborst. Zij liggen altijd op de loer, gereed om de mens te verleiden. Deugd vereist derhalve dat de mens deze in toom houdt, gelijk een paardenmenner zijn paarden. Daarvan hangt af of hij een goed burger zal zijn.

Een van de voornaamste ondeugden is in de klassieke opvatting de hebzucht, het streven naar rijkdom. Vele andere ondeugden gaan met hebzucht gepaard. Spilzucht, praalzucht, eet- en drinkzucht en ook heerszucht brengen allemaal heb-

zucht met zich mee. Grote uitgaven moeten immers ergens van betaald worden. Maar hebzucht kan ook op zichzelf staan. De Grieken en de Romeinen associeerden hebzucht met het verlies van politieke vrijheid en het ontstaan van tirannie. Wie een slaaf is van zijn begeertes, zo redeneerden zij, is weldra tevens een slaaf van een ander mens.

De belangrijkste effecten van hebzucht zijn tweeërlei: ten eerste maken ze de mens omkoopbaar, waardoor hij zijn onafhankelijkheid verliest. Als gevolg daarvan is hij niet langer in staat zijn burgerschap, dat wil zeggen de controle over de ambtsdragers, adequaat uit te oefenen. En hij kan als ambtsdrager niet meer moeilijke doch noodzakelijke maatregelen nemen. Ten tweede leidt hebzucht ertoe dat de mens geneigd is zich op zichzelf en zijn privé-zaken te richten, waardoor zijn inzet en opofferingsbereidheid voor de publieke zaak teniet gaat. Hij weigert nog langer burger en soldaat te zijn. Liever stuurt hij vervangers naar het forum respectievelijk het front. Onherroepelijk zullen dezen dan vroeg of laat alle macht aan zich trekken en hem knechten.

Overigens – dit ter verduidelijking – hadden de Grieken en de Romeinen veel minder bezwaar tegen rijkdom bezitten dan tegen rijkdom vergaren. Kwalijk was in hun ogen niet zozeer rijkdom *an sich*, als wel het feit dat men zich rijk worden tot doel stelde in het leven. De handel stond bij de Grieken en Romeinen dan ook in laag aanzien en dat heeft de kijk van de westerse elite daarop door de eeuwen heen sterk beïnvloed. In het Franse *ancien régime* bestond dan ook een *loi de derogéance* die het aan de adel op straffe van intrekking van de adelstitel verbood deel te nemen in de handel. In het Engeland van Smith bestond zo'n wet weliswaar niet, maar ook daar was het niet chic als heer van stand in de handel te gaan.

Ook door het christendom, de tweede pijler van de westerse traditie, die vooral het denken van de grote massa van de bevolking heeft gevormd, werd het streven naar rijkdom over het algemeen uitgelegd als een ondeugd. Hebzucht is zelfs één van de zeven hoofdzonden, die het leven tot een misère maakt, als ze de vrije loop krijgt. Wie zich rijk worden tot levensdoel stelt,

kan dan ook eigenlijk geen christen zijn. Wat vooral opvalt als men de christelijke deugden op een rij zet, is dat veel ervan verwantschap vertonen met de klassieke deugden. En de deugden die geen eenduidige antieke voorloper hebben gehad – barmhartigheid, naastenliefde, nederigheid en dergelijke – lijken ook een commerciële opstelling eerder af te wijzen dan goed te keuren. Het bijbelse verbod op renteheffing, ingegeven door het gebod van de naastenliefde, is een voor de hand liggend voorbeeld daarvan, maar zeker niet het enige.

Het christendom maakt zich, evenmin als de Grieken en Romeinen, over de mens veel illusies. De imperfectie, het tekortschieten, de ondeugd zijn eerder regel dan uitzondering. Het pad van de deugd is smal en steil; ieder mens is voortdurend blootgesteld aan de verleidingen van de ondeugd en velen gaan door de knieën. Maar juist daarom is de ethiek van zulk een groot gewicht: zij geeft aan hoe de mens behoort te leven, zij is de maatstaf die het mogelijk maakt dat hij orde in de chaos schept.

5

De Schotten nu breken radicaal met deze traditie. Zij leggen zich toe op het beschrijven in plaats van het voorschrijven, zij willen uitgaan van de mens zoals hij is, niet zoals hij behoort te zijn.[5] Met de Grieken, de Romeinen en het christendom menen zij dat de imperfectie, het tekortschieten, de ondeugd overheerst in de wereld, maar in tegenstelling tot de eerstgenoemden menen de Schotten niet dat met behulp van de moraal permanent strijd moet worden geleverd. Waar zij naar streefden was, analoog aan Newton, de bewegingswetten van het maatschappelijke leven vast te leggen. En daarbij moet men er uiteraard van uitgaan hoe de mens is, niet hoe hij behoort te zijn.

Wat de Schotten natuurlijk vooral frappeerde was de onmiskenbare vooruitgang die in de geschiedenis was aan te tonen van barbarij naar beschaving, terwijl zoals gezegd de ondeugd

5 Vgl. Machiavelli, *Il Principe* (1513), 15.1.

overal de scepter zwaaide. Kennelijk kan uit de ondeugden toch veel goeds voortkomen. Mandevilles provocerende *private vices, public benefits* kan daarom zeker gelden als het motto van de Schotten, al waren zij prudent genoeg in het openbaar afstand te nemen van deze beruchte auteur.[6] Het is tekenend dat zij daarbij niet zozeer tornen aan de juistheid van Mandevilles observaties, als wel de ondeugdzaamheid loochenen van wat hij ondeugden noemt. Aldus verandert hebzucht in een legitieme begeerte. Nu kan men wel constateren dat paradoxaal genoeg uit de ondeugd veel goeds voortkomt, maar daarmee is de paradox nog niet verklaard. Mandeville was niet veel verder gekomen dan het eerste: hij had vooral beschreven, hij was aan de buitenkant gebleven. Het is de verdienste van Smith en de andere Schotten dat zij als eersten meer licht hebben geworpen op het onderliggende, verscholen mechaniek.

Het maatschappelijk zwaartekracht-beginsel dat het gehele systeem in gang houdt is, abstract uitgedrukt, het principe van evenwicht. Dit principe geldt allereerst op individueel niveau. De rede is volgens de Schotten de slaaf van de begeertes.[7] Anders dan de traditie meent, kan de rede – geassisteerd door de wil – de begeertes dus niet in de hand houden en in goede banen leiden. Alleen de begeertes zelf kunnen andere begeertes temmen. Zo wordt bijvoorbeeld hebzucht aan banden gelegd omdat de mens ook geacht wil worden. Slechts als één begeerte zo sterk is dat alle andere naast haar onbeduidend schijnen, werkt het mechanisme niet. Maar dan is er ook sprake van een onevenwichtige persoon, van een *enthousiast*, een fanaticus. En over zulke lieden waren de Schotten niet te spreken. Die zijn levensgevaarlijk.

Ook op maatschappelijk niveau houden de begeertes elkaar in evenwicht. Echter, scheppen in een en dezelfde mens verschillende begeertes een balans, in verschillende mensen houden dezelfde begeertes elkaar in evenwicht. Het bestaan van en-

6 Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees* (1725-29), bezorgd door F.B. Kay, 2 dln., Indianapolis 1988.

7 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), Oxford 1987, p. 415.

kele hebzuchtige lieden in een maatschappij van vrijgevige mensen heeft desastreuze gevolgen, maar als velen hebzuchtig zijn, zijn de maatschappelijke consequenties juist positief. Om te beginnen is men genoodzaakt hard te werken als men zelf hebzuchtig is – men wil veel – en anderen ook – men krijgt niets cadeau. Dit drijft de maatschappelijke productie sterk op. Bovendien moet men zijn verstand gebruiken, goed letten op de wensen van anderen en precies dat produceren wat zij willen in precies die hoeveelheid. Dan verdient men er het meeste mee. 'Wij verwachten ons avondeten niet op grond van de welwillendheid van de slager, de brouwer en de bakker, maar op grond van hun zorg om hun eigenbelang.'[8]

Het is vooral de verdienste van Adam Smith geweest dat hij deze zaken in de *Wealth of Nations* uitgebreid heeft uiteengezet. Het is niet noodzakelijk hier in te gaan op de details van deze visie. Men raadplege daarvoor een handboek over economische theorie of – beter nog – men leze de *Wealth of Nations* zelf.

6

Hoe moeten de ideeën van Smith en de andere Schotten worden beoordeeld? Hebben ze gelijk of zijn het toch veeleer dwaallichten? Ik zou zeggen: allebei. De gedachte dat de ondeugden niet altijd bestreden dienen te worden door de moraal, maar dat ze, wanneer ze in evenwicht worden gehouden door elkaar, in hun uitwerking zelfs gunstig kunnen zijn en dus op hun beloop kunnen worden gelaten, is een belangrijk inzicht, dat van grote en verstrekkende betekenis is. Waarbij overigens wel dient te worden aangetekend dat de vraag hoe ver die vrijheid kan gaan, hiermee nog niet is beantwoord.

Ten tweede: de gedachte dat de begeertes elkaar op maatschappelijk niveau in evenwicht kunnen houden, is de kern van de notie van de onzichtbare hand, die op haar beurt weer de kern is van de conceptie van de markteconomie. En de markt-

8 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* (1776), Indianapolis 1981, I.2, pp. 26-27.

economie 'werkt', in die zin dat zij *im großen Ganzen* de mens beter voorziet van de goederen en diensten die hij begeert, dan welk ander stelsel van productie dan ook. Dit is precies wat hedendaagse liberale economen terecht claimen als verdienste van de onzichtbare hand van de markt.

De hoofdstelling van de Schotten was echter een andere, namelijk dat een commerciële maatschappij ook gepaard gaat met een hoog niveau van beschaving. Dat nu is, dunkt me, gegeven het zojuist gestelde, alleen zonder meer het geval als men beschaving zou gelijkstellen aan de voorziening met zo veel mogelijk begeerde goederen en diensten, wat natuurlijk onzinnig is. Essentiële aspecten van beschaving als een hoog niveau in de wetenschap en de kunsten en fijnzinnigheid in de moraal en de omgangsvormen zijn evident iets anders dan de maximale productie van begeerde goederen en diensten. De Schotten waren ook zeker niet de mening toegedaan dat ze hetzelfde zijn. Naar hun idee was er echter wel sprake van een direct verband tussen het een en het ander: in het kielzog van de welvaart neemt de beschaving toe: de wetenschappen en kunsten bloeien en de mens gaat beter om met zijn medemens. Het intellectuele en morele peil van een rijk volk is hoger dan dat van een arm volk.

Is dat juist? Tot op zekere hoogte wel. Rijkdom ontneemt de strijd om het bestaan zijn scherpe kanten. Bovendien geeft de handel in vriendelijk en voorkomend te zijn voor elkaar, omdat men de ander als klant niet wil verliezen. Betrouwbaarheid, ijver, inventiviteit, spaarzaamheid en meer van dat soort deugden worden door de commerciële maatschappij gestimuleerd. Ten slotte schept rijkdom de mogelijkheid tijd vrij te maken of zich zelfs geheel terug te trekken uit het economische leven en zich te storten op het hogere: de kunsten en wetenschappen.[9] Om die reden kan in een rijk land ook het algemene ontwikkelingspeil van de bevolking veel hoger zijn dan in een arm land: men kan de kinderen vrijstellen van werk, om naar school te gaan.

9 Vgl. de interessante beschouwingen over *doux commerce* van Albert Hirschmann, *The Passions and the Interests*, Princeton, N.J., 1977 en *Rival Views of Market Society*, Cambridge, Mass., 1992, pp. 105-141.

Toch is het idee dat welvaart beschaving voortbrengt slechts een halve waarheid. Want welvaart kan evenzo gemakkelijk allerlei vormen van barbarij voortbrengen. Het streven naar rijkdom kan een obsessie worden, die al het andere wegdrukt. Heel het leven staat dan in het teken van de productie voor de markt. Het middel bij uitstek – geld – is dan een doel op zich geworden. Op dezelfde wijze kan geld uitgeven een obsessie worden, zodat winkelen de zin van het leven wordt. Plaats voor de kunsten en wetenschappen is er dan niet meer, hooguit voor geperverteerde vormen ervan. En op fijnzinnige manieren en moraal hoeft men ook niet meer te rekenen. Men ziet in de ander nog slechts de portemonnee. Is die leeg dan kan men rekenen op een onbeschofte behandeling. En wanneer hij vol is, wordt men omringd door vleiers en hypocrieten, die zich vrienden noemen. Bovenal geldt dat de markt slechts inspeelt op feitelijke voorkeuren. Als die voorkeuren moreel door de beugel kunnen, is dat geen probleem. Maar gezien de aard van de mens – zijn neiging tot het kwade – kunnen we daar niet zonder meer van uitgaan. Beschaving veronderstelt opvoeding, die zich aan feitelijke voorkeuren niets gelegen laat liggen, maar deze vormt. Hier ligt de blinde vlek van de Schotten en allen die hen navolgen.

HOOFDSTUK 15

Publiek ambt en morele vorming

1

Een deugdelijke staat is een staat die 'werkt', i.e. een staat die zijn functie vervult. Wat is de functie van de staat? Daarop zijn in de loop van de tijd verschillende antwoorden gegeven. Dus, concluderen sommigen, is op die vraag geen objectief antwoord te geven. Misschien; maar uit het blote feit dat op een vraag verschillende antwoorden worden gegeven kan nog niet worden geconcludeerd dat alle antwoorden even goed zijn. Bovendien moeten wij, of we het nu leuk vinden of niet, de vraag beantwoorden, juist omdat de functie van de staat waarvan we deel uitmaken – en de overige staten waarmee we te maken hebben – niet een vooraf gegeven feit is, zoals de zon die elke dag weer opgaat. De vraag is dus: wat verwachten we van de staat?

Er zijn grofweg twee methodes om die vraag te beantwoorden. We kunnen zelf het wiel opnieuw proberen uit te vinden, of we kunnen te rade gaan bij de traditie van het denken over de staat en bezien of we daar wellicht iets van onze gading vinden. Het eerste wordt sedert de Verlichting vaak geprobeerd; het laatste is stukken verstandiger.[1] Wie de moeite neemt bij de traditie te rade te gaan, zal ras merken dat de vraag naar de functie van de staat bij de grootste denkers steevast in verband wordt gebracht met de vraag naar het goede leven en – in het verlengde daarvan – de goede samenleving. De staat, zo luidt dan het argument, heeft een belangrijke functie in het waarborgen van de goede samenleving.

1 Ik heb hier niet briljante iconoclasten als Hobbes, Spinoza, Locke en Rousseau op het oog, maar 'gewone stervelingen' die menen zonder studie een gefundeerde opvatting te kunnen uitdragen.

De vraag rijst dan natuurlijk wat de goede samenleving is? Hoe ziet deze eruit? Dat is niet uit te maken, zeggen sommigen dan; het antwoord op deze vraag is subjectief. Helemaal ongelijk hebben ze daarmee niet, maar toch wel voor een belangrijk deel. Inderdaad zullen we het er wel nooit over eens worden hoe de goede samenleving eruitziet, maar verreweg de meeste mensen zijn het er wel over eens hoe een slechte samenleving eruitziet, zelfs al hebben ze er zelf geen enkele persoonlijke ervaring mee.

De slechtst denkbare samenleving is er een die in de greep is van wat we sedert de oude Grieken 'anarchie' noemen, een samenleving waarin geen of onvoldoende *law and order* scheppend gezag bestaat.[2] Wat anarchie in de puurste zin van het woord in de praktijk betekent, heeft de wereld weer eens kunnen waarnemen in 2003 toen, na de Amerikaanse invasie, het Irakese gezag instortte en de Irakese strijdkrachten en politie werden ontbonden. Plundering, roof, moord en doodslag staken meteen de kop op en namen epidemische vormen aan. Niemand was meer zeker van zijn leven en zijn bezittingen, en er heerste een absoluut wederzijds wantrouwen. Velen waagden zich niet meer de straat op. En zo kwam met één klap het sociale en economische leven vrijwel tot stilstand. Als zo'n situatie langer dan een paar weken aanhoudt zijn de consequenties onvermijdelijk honger, ziekte, dood. Het leven van de mens is in die omstandigheden inderdaad, naar het gevleugelde woord van Hobbes, 'solitary, poor, nasty, brutish, and short'.[3]

Hiermee is het anarchiebegrip echter nog niet voldoende omlijnd. Anarchie steekt haar kop immers meestal niet op in de volledig pure vorm. Veelal is er sprake van minimale orde te midden van de chaos, bijvoorbeeld omdat gewapende clans wijken of steden in handen hebben en plaatselijk de orde enigszins handhaven, waardoor het leven verder kan gaan. Levensdrift en handelsgeest doen de rest. Zo gaan ook in tijden van oorlog, tussen de beschietingen door, vaak de winkels gewoon open en

2 Plato, *Politeia*, 562e en 575a.

3 Hobbes, *Leviathan*, hfst. 13.

doet de bevolking gauw boodschappen. Dit is in zekere zin een stap vooruit, maar in een bepaald opzicht ook weer niet, want anders dan de pure vorm van anarchie, kan deze vorm jaren blijven bestaan. Een miserabel, uitzichtloos en angstig leven is het gevolg. De gevolgen voor de menselijke psyche zijn groot. Om te overleven en niet het verstand te verliezen door alle ervaren dood en verlies, moet men zo hard als steen worden. Afstomping en ontmenselijking zijn dus het effect. Uiteindelijk kan anarchie zelfs een *way of life* worden. Men weet niet meer beter, heeft zich aangepast en ontleent aan de spanning zelfs een zeker genot.

Naast deze vormen van 'grote' anarchie is er nog een derde, die men 'kleine'anarchie zou kunnen noemen. Dat zijn de gebieden waar onvoorspelbaarheid, onzekerheid en onveiligheid bestaat in overigens veilige en ordelijke samenlevingen. Men kan daarbij concreet denken aan gevaarlijke buurten en plaatsen – parken bijvoorbeeld – in steden (*no-go-areas*). Meer in het algemeen gaat het om een situatie, waarin men zich aan het gezag en de regels weinig meer gelegen laat liggen en gewoon zijn eigen gang gaat. Het gedrag van sommigen in het verkeer is daarvoor exemplarisch.

Anarchie, in welke vorm dan ook, is onleefbaar. Ze leidt tot een desintegratie van de samenleving. Dat geldt voor de 'kleine' evenzogoed als voor de 'grote' anarchie. De primaire functie van de staat is dan ook het scheppen en handhaven van de orde, van zekerheid, van recht.

Hoe kan de staat deze functie vervullen? Wat zijn daarvoor de voorwaarden? Eerst en vooral dient de staat daadwerkelijk gezag te hebben over de onderdanen. Hoe meer gezag, des te meer gehoorzaamheid aan de regels. Nu heeft gezag meerdere bronnen. Zo kan het gebaseerd zijn op de emotionele band van traditie of persoonlijk charisma en op de instrumentele rationaliteit van het welbegrepen eigenbelang. Maar het is ook altijd gebaseerd op de vrees voor straf, gefundeerd in de fysieke overmacht van de staat. Deze overmacht, tot uitdrukking komend in het politie- en justitieapparaat, is onmisbaar. En hoe minder de emotionele band van traditie en persoonlijk charisma wordt

gevoeld, dan wel het eigenbelang bij gehoorzaamheid wordt begrepen, des te onmisbaarder is ze. Ze handhaaft de orde en die is, zoals Kirk het uitdrukt, 'the first need of all'.[4]

2

De oplossing voor het eeuwige gevaar van anarchie schept echter een nieuw gevaar. Want de creatie van een sterke staat schept de bestaansvoorwaarden voor een tweede type slechte samenleving. De oude Grieken spraken van tirannie, wij noemen het dictatuur, maar het idee is hetzelfde. Het gaat om staten die van hun overmacht gebruik maken om hun onderdanen te onderdrukken, uit te buiten en te vermoorden. Evenals de notie van anarchie, is dit niet slechts een theoretisch concept, maar een alledaagse werkelijkheid en van alle tijden. Voordat Irak in 2003 verviel tot anarchie, was het decennialang een tirannie.

Van tirannieën bestaan, evenals van anarchieën, meerdere varianten. In de eerste plaats is er natuurlijk de 'grote' tirannie, zoals we haar al uit de Oudheid kennen, in de heerschappij van figuren als Phalaris, Pisistratus, Dionysius *père* en *fils*, Nero en anderen.[5] Nimmer is ze echter zo veelvuldig, grootschalig en dodelijk geweest als in de twintigste eeuw, die tirannen als Hitler, Lenin en Stalin, Pol Pot, Mao, Idi Amin en vele andere heeft voortgebracht. Kenmerkend voor de – oude en de moderne – tirannie is de volstrekte rechteloosheid van de onderdanen, die overgeleverd zijn aan de grenzeloze willekeur van de machthebber. Er heerst weliswaar orde in de tirannie; het gevaar van anarchie is effectief het hoofd geboden. Maar evenmin als in de anarchie, bestaat er vrijheid, omdat angst en onzekerheid regeren.

Naast de 'grote' tirannie bestaat natuurlijk ook de 'kleine' tirannie. Daarbij moet men denken aan alle vormen van nepotis-

4 Russell Kirk, *The Roots of American Order*, La Salle, Ill., 1974, hfst. 1.

5 Plato, *Politeia*, 565c-576b; Tacitus, *Annales*. Zie: A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londen 1956.

me, machtsmisbruik en willekeur van mensen die macht hebben over anderen: van gevangenisbewaarders tot presidenten. Deze vorm van tirannie is niet levensbedreigend, maar maakt de mens wel het leven zuur. Bovendien kwam en komt ze op nog grotere schaal voor dan de 'grote' tirannie.

Hoe nu te voorkomen dat de staat, die noodzakelijkerwijs een grote overmacht moet hebben in de samenleving teneinde anarchie te voorkomen, ontaardt in een tirannie? Of zoals Plato het uitdrukt: hoe kan worden voorkomen dat de herdershonden, die aangesteld zijn om de schapen te bewaken, veranderen in bloeddorstige wolven die zelf de schapen opeten?[6] *Quis custodiet ipsos custodes?*[7] Wie zal de bewakers bewaken? Hierop geven de grootste denkers over de staat twee antwoorden: enerzijds de morele opvoeding van de bewakers – *custodes* –, anderzijds de constitutionele ontwerpkunst.

3

De kern van de constitutionele ontwerpkunst is de gedachte dat de staatsmacht op zodanige wijze over verschillende personen en groepen moet worden verdeeld dat er een machtsevenwicht ontstaat en niemand de absolute macht aan zich kan trekken. In volgende hoofdstukken zal hierop uitgebreid worden ingegaan. Hier slechts het volgende. De achterliggende gedachte is een tweevoudige. Ten eerste: de mens is over het algemeen niet in staat absolute macht op een goede, niet-tirannieke wijze uit te oefenen. 'Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely.'[8] De grote macht van de staat moet dus verdeeld worden over verschillende (groepen van) mensen. Ten tweede: als die macht verdeeld is, zullen de personen over wie

6 Plato, *Politeia*, 375c.

7 Juvenalis, *Satires*, VI.347. Bij Juvenalis heeft de vraag overigens betrekking op de kwestie wie de bewakers bewaakt die een vrouw bewaken.

8 Lord Acton, in een brief van 3 april 1887 aan bisschop Mandell Creighton, in: Louise Creighton, *The Life and Letters of Mandell Creighton*, Londen 1904.

ze verdeeld is elkaar in de gaten houden. Waarom? Omdat ze bang zijn dat de ander hun macht zal willen afnemen en omdat ze er plezier in scheppen de ander op fouten te betrappen. De constitutionele ontwerpkunst doet dus een beroep op slechte eigenschappen, om het mogelijke kwaad van de tirannie in de kiem te smoren.

Dit is een prachtig voorbeeld van de intentie-consequentie-paradox, die ook op de markt opgeld doet. 'De bakker, de brouwer en de slager' van Adam Smith streven slechts hun eigenbelang na, maar de resultante van hun handelen is niettemin het belang van allen.[9] De mens is afgunstig, machtsbelust en achterdochtig, en in een staat zonder machtsverdeling leidt dat onherroepelijk tot tirannie, maar als het constitutionele systeem goed uitgebalanceerd is, bewerken deze kwalijke eigenschappen juist het goede functioneren van het geheel, strekkende tot een ieders vrijheid. Zelfs met een volk van duivels, aldus Kant, zou het werken.[10]

Wellicht, maar dit lijkt toch een van de minder intelligente uitspraken van Kant. Constitutionele evenwichtskunst is onmisbaar om tirannie te voorkomen, maar niet voldoende. Veel ontwikkelingslanden hebben, toen ze enkele decennia geleden staatkundige onafhankelijkheid kregen, het constitutionele bestel van het voormalige moederland min of meer overgenomen. Maar dat heeft niet kunnen voorkomen dat ze zijn vervallen tot een tirannie. De structuur van de constitutionele waarborgen behoeft kennelijk aanvulling door iets anders: een bepaalde cultuur bij de *custodes*, de politiek-bestuurlijke en militaire elite. Maar wat is een cultuur anders dan het geheel van zeden en gewoonten, van waarden en normen? Hoe worden deze zeden en gewoonten, waarden en normen verworven? Juist: door morele opvoeding.

Aangezien het, zoals hierboven al uiteengezet, niet verstandig is het wiel opnieuw uit te vinden, moeten we beginnen met te bezien wat de visie is van de grootste denkers uit de traditie

9 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* (1776), Indianapolis 1981, I.2, pp. 26-27.

10 Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), Darmstadt 1998, p. 224.

op de morele opvoeding van de *custodes*. Blijken zal dat die visie de laatste decennia, veel meer dan de beginselen van de constitutionele ontwerpkunst in het ongerede is geraakt. Ze is niet zozeer weerlegd, als wel domweg vergeten. Door de traditie werd een bepaalde morele opvoeding echter beschouwd als onmisbaar element van het antwoord op de vraag wie de bewakers zal bewaken, en dus een onmisbaar element in een staat, wil deze niet afglijden tot een tirannie. Het kan natuurlijk zijn dat de traditie het in dezen bij het verkeerde eind had en dan moeten we niet aarzelen dit element van het erfgoed overboord te gooien. Maar als de traditie het daarentegen wel goed zag, dan is onze vergetelheid minder onschadelijk.

4

Uitgangspunt van de traditionele visie is dat niet iedereen in de samenleving evenveel kwaad kan aanrichten. De *custodes* hebben de grootste macht en kunnen dus ook het meeste kwaad aanrichten, door hun eigen schadelijke daden, maar ook door het slechte voorbeeld dat ermee gegeven wordt. Het gewone volk wordt in toom gehouden door het richtsnoer van het recht.[11] De *custodes* echter maken het recht en kunnen het, door wetgeving en uitleg, naar hun hand zetten. Het recht kan hen dus niet voldoende intomen. Daarom moeten zij worden ingetoomd door een innerlijk richtsnoer: moreel besef.

Hieruit volgt het algemene beginsel dat de morele eisen die aan een persoon moeten worden gesteld evenredig toenemen met zijn maatschappelijke positie. Aan de *custodes* moeten de hoogste morele eisen worden gesteld, veel hogere eisen dan aan het gewone volk. Het volk staat het in belangrijke mate vrij, binnen de grenzen van de rechtsnormen, zijn eigenbelang na te streven.

Terzijde zij er hier op gewezen dat de al gememoreerde

11 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, boek X, 1179a33 ff. Of het recht dit kan bewerkstelligen zonder hulp van elders valt te betwijfelen. Vanouds gaat men ervan uit dat het recht ondersteund dient te worden door de religie. Zie bijvoorbeeld: Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, I.II, q. 91, a. 4.

Adam Smith een man van de traditie was. Wanneer hij het nastreven van het eigenbelang op de markt vergoelijkt met een beroep op de onzichtbare hand die alles wel in rechte banen zal leiden, heeft hij het over de slager, de bakker, de brouwer en hunsgelijken en niet over de *gentlemen*, die het land besturen en voor wie hij schreef. Daar – in het landsbestuur – heet eigenbelang nastreven morele corruptie.[12]

Van de *custodes* dient, veel meer dan van het gewone volk, morele excellentie te worden verwacht. Wat behelst die morele excellentie? Vier waarden worden in dit verband traditioneel genoemd als waarden met een scharnierfunctie: de verstandigheid, de gerechtigheid, de moed, en de matigheid. Alle, of althans de meeste andere waarden volgen in het voetspoor van deze vier. Alleen wie zich deze waarden eigen en dus tot deugd heeft gemaakt, is volgens de traditie een goede *custos*.

De achterliggende gedachte is dat de mens alleen goed handelt als hij beschikt over een viertal eigenschappen. Bovenal de verstandigheid, want die stelt hem in staat een concrete situatie goed in te schatten en naar bevind van zaken te handelen. Verstandigheid is dus een aan realiteitszin ontspruitend vermogen tot goed oordelen en kiezen. Het is de deugd van het intellect, voor zover dit gericht is op het handelen. Verstandigheid alleen maakt echter nog niet dat men daadwerkelijk goed handelt. Ook wie inziet wat goed is om te doen, handelt vaak toch verkeerd. De oorzaken daarvan zijn velerlei, maar laten zich samenvatten onder twee noemers: vrees enerzijds en verlokking anderzijds. Het leven is vervuld van beide. De moed nu is nodig om het hoofd te bieden aan de vrees, en de matigheid, die ook wel zelfbeheersing wordt genoemd, doet de mens de verlokkingen weerstaan.[13] En

12 Pas de liberalen van de negentiende en vooral de twintigste eeuw hebben van het nastreven van het eigenbelang een soort zwaartekrachtwet van het sociale leven gemaakt, dat naar hun idee een ieder in gelijke mate drijft. Smith zou zich in die visie niet herkennen.

13 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, boek VII, maakt een onderscheid tussen matigheid (*sophrosune*) en zelfbeheersing (*enkrateia*), maar doorgaans worden deze begrippen door elkaar gebruikt.

de rechtvaardigheid ten slotte? Plato stelt dat wie verstandig, moedig en matig is, *eo ipso* rechtvaardig is; hij handelt goed, ook en juist in de morele zin van het woord.[14] Anderen, onder wie Cicero, zijn minder zeker van dit innerlijke verband. Zij stellen dat men verstandig kan zijn én moedig én matig en toch onrechtvaardig. Het zijn juist zulke mensen die een gevaar vormen voor de samenleving. Cicero wordt niet moe in dit verband expliciet of impliciet op Caesar te wijzen.[15] Hoe dit ook zij, het is duidelijk dat een *custos* die niet rechtvaardig is, zijn taak niet naar behoren vervult. Hij is dan immers een tiran, een grote dan wel een kleine. Rechtvaardigheid – een ieder dát geven of laten wat hem toekomt – is een onmisbare kwalificatie voor een *custos*.

5

Hoe krijgt men de beschikking over deze vier kwalificaties? Traditioneel gaat men ervan uit dat ze de resultante zijn van een combinatie van aanleg en opvoeding. Aanleg is dus noodzakelijk, maar niet voldoende. De natuurlijke vermogens dienen door opvoeding vervolmaakt te worden.

De schoolopleiding speelt daarin een voorname rol.[16] Veelbelovende jongelieden moeten reeds vrij vroeg worden gescheiden van hun leeftijdsgenoten. Deze laatsten krijgen een vakopleiding in een van de vele nuttige beroepen die in elk land nodig zijn: bakker, slager, brouwer en wat dies meer zij. Vakkennis staat centraal, karaktervorming staat op het tweede plan, ook al kan zij waarschijnlijk niet helemaal gemist worden. Maar het doel van de karaktervorming is beperkt: goed huisvaderschap en gehoorzaamheid aan de wetten.

De *custodes* daarentegen gaan naar een school waar men

14 Plato, *Politeia*, 435b-c.

15 Zie bijvoorbeeld Cicero, *De Officiis*, I.63-64.

16 Natuurlijk zijn ook het gezin en – breder – de cultuur van de samenleving in den brede cruciaal voor de opvoeding. Als het gezin of de samenleving waaruit men afkomstig is, verkeerd vormen, kan de school de opgelopen schade aan de ziel niet repareren.

leert heersen; vooral over zichzelf. Want dat is de voornaamste voorwaarde om over anderen te kunnen heersen. Dit zou men ook een vak kunnen noemen, maar het is dan wel een vak van een geheel andere aard dan de bovengenoemde. Twee verschillen springen in het oog. Ten eerste zijn de gewone vakken georiënteerd op een bepaalde begeerte, die zelf niet *in Frage* wordt gesteld. De bakker stelt geen kritische vragen over de bestelling van de klant, maar probeert er zo veel mogelijk aan te voldoen. Voor de *custodes* vormen de begeertes zelf een van de voornaamste aandachtspunten. Heersen is de begeertes (bij)sturen en waar nodig temperen.

Daaruit vloeit een tweede verschil voort: de gewone vakken zijn uit de aard der zaak veel eenvoudiger, omdat ze te maken hebben met concrete, enkelvoudige doelen. Alle aandacht kan uitgaan naar het vinden van de beste middelen. Het is om het even of het daarbij een bakker dan wel een bedrijf als Shell of Unilever betreft. Principieel verschillen die, in dit opzicht, niet van elkaar. Een samenleving in goede banen leiden daarentegen is het afwegen van zeer vele, vaak onderling strijdige doelen tegen elkaar. De inherente complexiteit van het 'productieproces' is daardoor vele maten groter.

Hoe leert men de kneepjes van zo'n complex vak? Wat moet men weten en kunnen om een goed *custos* te zijn? Hoe wordt men verstandig, rechtvaardig, moedig en matig? Plato, die als eerste diepgaand over deze zaken heeft geschreven, meende dat de opleiding van *custodes* diende te beginnen met muzische en gymnastische vorming, daarna te worden vervolgd met exacte vakken en te worden afgesloten met een aantal jaren praktische ervaring.[17] Zijn pleidooi voor de exacte vakken heeft geen navolging gekregen, maar voor het overige is zijn voorstel maatgevend geweest.

Over de gymnastische vorming behoeft niet veel te worden gezegd. Ze is noodzakelijk omdat het ambt van *custos* lichamelijke robuustheid vereist. En omdat met de gymnastische vorming bepaalde kwaliteiten kunnen worden aangekweekt, in het bij-

17 Plato, *Politeia*, 376c-412b en 521c-541b.

zonder die welke behoren tot de moed: durf, doorzettingsvermogen, kracht en dergelijke. Praktische ervaring is noodzakelijk omdat veel dingen alleen geleerd kunnen worden door te oefenen en uit te proberen.

Maar wat te denken van de muzische vorming? Wat moet daaronder worden verstaan en wat wordt ermee beoogd? De nadruk ligt in de muzische vorming op de studie van 'de letteren': de grote literatuur inclusief het drama en de poëzie alsmede de geschiedschrijving en de filosofie. Men spreekt ook wel van de *studia humanitatis* of de *humaniora*. Daaruit blijkt al dat het gaat om een studie van de mens of het menselijke. Het doel van die studie is de student de mens en de menselijke conditie te leren doorgronden en hem te helpen zelf een deugdzaam mens te worden. Het bestuderen van de grote literatuur is daartoe het middel, omdat nergens anders de mens en de menselijke conditie beter geschetst worden en door niets anders de verbeeldingskracht meer wordt geïnspireerd tot het navolgen van goede voorbeelden en het verwerpen van slechte.

Vanouds hebben de Griekse en Romeinse auteurs in dit curriculum centraal gestaan en daar valt veel voor te zeggen. Wie hebben immers de mens en de menselijke conditie dieper gepeild dan zij? Naast het klassieke erfgoed stond eeuwenlang het christelijke erfgoed, bovenal het Nieuwe Testament, dat de morele en antropologische inzichten van de klassieken in een aantal wezenlijke opzichten aanvulde en verrijkte. Maar er is niets op tegen en zelfs veel voor te zeggen dit curriculum uit te breiden met het beste uit de literatuur van andere volken en culturen en, om met Goethe te spreken, 'de wereldliteratuur' te bestuderen.[18]

6

Op dit punt aangekomen, past het te spreken over rust. Want de *studia humanitatis* kunnen niet worden beoefend dan in omstandigheden van volledige rust. De grote literatuur kan men zich

18 Zie bijvoorbeeld: David V. Hicks, *Norms and Nobility*, Lanham etc. 1999.

slechts eigen maken als men er veel aandacht en tijd aan besteedt, zonder zich zorgen te hoeven maken of afgeleid te worden door allerlei beslommeringen. Niet voor niets is het woord 'school' afgeleid van het Griekse *schole*, rust.

Voor een vakopleiding moet men ook geschoold worden, maar het is veelzeggend dat veel vakken het beste kunnen worden geleerd in de praktijk, als leerling in een bedrijf. Vakopleidingen kunnen dus kort zijn. Voor de studie van de muzen geldt het tegenovergestelde. Ze gaat pas leven, ze dringt pas door tot de ziel door jarenlange oefening, dril, herhaling en bezinning. Ze spreekt aan wat de mens het meest nabij is en het moeilijkste te begrijpen. Het belang van de rust is hier dan ook oneindig veel groter. Zonder de rust van jarenlange intensieve vorming in de *humaniora* moet een samenleving goed gevormde *custodes* ontberen. Met alle gevolgen van dien.

7

Als alles naar wens verloopt zijn de voortreffelijksten aan het eind van de opleidingstijd boven komen drijven. Deze kunnen zich nu op gaan maken voor datgene waarvoor ze al die jaren hebben gestudeerd: het vervullen van een hoog staatsambt, civiel dan wel militair. Deze ambten zijn in de waarste zin van het woord ereambten. Iets eervollers dan een staatsambt is er volgens de traditie niet, om het even of het nu een politieke functie is, een functie als rechter, als militair of als ambtenaar. Wie een staatsambt vervult heeft immers de zorg voor het geheel, voor het *bonum commune*.

Maar de beginnende custos is er nog niet wanneer hij zijn entree maakt in de publieke dienst. Hij moet zich eerst nog gedurende een aantal jaren bewijzen in steeds hogere en dus veeleisender functies. Hij dient de *cursus honorum* te doorlopen. Pas wanneer hij al deze testen goed heeft doorstaan, staan de hoogste en meest verantwoordelijke ambten voor hem open.

8

Let wel: het gaat hier om een normatief model. Het idee is dat de morele opvoeding van de politiek-bestuurlijke en militaire elite zo ongeveer geregeld moet worden, wil de staat niet ontaarden in een systeem van onderdrukking en willekeur. De praktijk blijft ongetwijfeld altijd achter bij de theorie. Zolang het verschil maar niet al te groot wordt, is er weinig aan de hand. Wezenlijk is dat van het ideaal een zekere sturende werking uitgaat.

Het is een model dat uit de Oudheid tot ons is gekomen, in de Renaissance een grote vlucht heeft genomen en tot de Eerste Wereldoorlog grotendeels intact is gebleven. Sedert die tijd is het op zijn retour, zij het dat het pas door de culturele omwentelingen van de jaren zestig volledig uit het zicht is verdwenen. Het is natuurlijk niet toevallig dat de neergang van dit ideaal van morele opvoeding geheel parallel verloopt met de opkomst van de democratie. Het is immers een aristocratisch model, gedreven door de gedachte dat de moreel besten dienen te regeren. De democratie, zoals die zich ontwikkeld heeft in de twintigste eeuw, gaat daarentegen uit van het idee dat de politiek-bestuurlijke en militaire elite min of meer een afspiegeling moet zijn van de bevolking. Speciale scholen en speciale opleidingen voor een selecte groep, passen daarin niet, dat is duidelijk. Het heeft al met al nog een kleine eeuw geduurd, maar inmiddels is de werkelijkheid vrijwel overeenkomstig het democratische gelijkheidsideaal. Nu is het wachten op de eerste die voorstelt de verkiezingen voor de volksvertegenwoordiging te vervangen door het trekken van loten, zoals ook in het oude Athene op een goed moment gebeurde.

Toch is de neergang van het model in de democratie niet noodzakelijk. Men zou de democratie ook kunnen interpreteren als een 'aristocratie van iedereen'. Immers, iedereen is nu in zekere zin een potentiële *custos*. Wanneer men het zo ziet, is het model niet achterhaald, maar juist relevanter dan ooit, omdat het niet meer van toepassing is op een kleine elite, maar op iedereen. Dit heeft belangrijke implicaties voor het curriculum

van alle schoolopleidingen, óók die van de vakopleidingen. Als allen potentieel *custos* zijn, dienen allen deugdzaam te zijn en dienen allen dus de letteren te bestuderen.[19]

Het is een prachtig ideaal. Wellicht is het niet helemaal te verwerkelijken. Maar zeker is dat de democratie – in de ware zin van het woord: de heerschappij van het volk – niet lang kan voortbestaan, als het volk niet tot op zekere hoogte de kwaliteiten verwerft die vanouds voorbehouden werden geacht aan een kleine groep aristocraten.

9

De vraag die resteert is geen onbelangrijke. De statelijke ambtsdragers zijn in de loop van deze eeuw steeds 'gewoner' geworden, in Nederland en elders. De gedachte van de publieke dienst als het hoogst bereikbare, alleen weggelegd voor de besten, is niet alleen verdwenen, maar omgeslagen in haar tegendeel: alleen stumpers tref je daar aan, meent menigeen, ook binnen het staatsapparaat. De overstap naar de particuliere sector, voorheen ondenkbaar, want oneervol, is nu niet alleen gewoon, maar zelfs eervol geworden. Ook de gedachte dat aan ambtsdragers hogere morele eisen moeten en kunnen worden gesteld dan aan gewone mensen is zo goed als verdwenen, bij beide partijen. 'Iedereen streeft nu eenmaal zijn eigenbelang na; je zou wel gek zijn om het niet te doen.' De *humaniora*, traditioneel de kern van de gymnasiale en universitaire vorming, alwaar de *custodes* werden voorbereid op hun toekomstig ambt, zijn op sterven na dood. Men studeert liever een vak.

Wat zal deze ontwikkeling uiteindelijk voor effect hebben op de kwaliteit van de staat, van de publieke dienst? Als Kant gelijk heeft, en alleen het constitutionele weefsel van belang is, geen enkel. *It's business as usual.* Maar ik heb zo mijn twijfels. Als ook de cultuur een rol speelt – en wij weten immers dat deze een

19 Zie: Thomas Pangle, *The Ennobling of Democracy*, Baltimore en Londen 1992; Benjamin Barber: *Aristocracy of Everyone: The Politics of Education and the Future of America*, Oxford etc. 1994.

niet geringe rol speelt – dan zou de culturele ontwikkeling die wij op het moment beleven, nog wel eens nare gevolgen kunnen hebben ten aanzien van de wijze waarop de politiek-bestuurlijke en militaire elite in de staat meent met ons, de onderdanen, om te kunnen gaan, of we het nu over Nederland hebben of over de Verenigde Staten van Europa.

HOOFDSTUK 16

Kernideeën van de rechtsstaat

1

Wij gebruiken het begrip ‘staat’ in twee verschillende betekenissen. Vaak spreken wij over de staat als een onafhankelijke rechtsgemeenschap van mensen op een bepaald grondgebied. In dit verband wordt ook wel de term ‘nationale staat’ gehanteerd. Nederland, Frankrijk, Duitsland; het zijn alle nationale staten. Wanneer wordt gesproken van staatsburgerschap, of over het streven van een volk naar een eigen staat – denk aan de Koerden en de Palestijnen – dan gebruikt men het begrip in deze betekenis.

Daarnaast komt men het begrip ‘staat’ echter ook vaak tegen in een andere betekenis: als synoniem van het begrip ‘overheid’. In deze tweede betekenis is de staat de organisatie die het hoogste gezag uitoefent over een onafhankelijke rechtsgemeenschap van mensen op een bepaald grondgebied, i.e. in de nationale staat. Wanneer wij spreken over staatstaken, staatseigendom, staatsregulering en wat dies meer zij, gebruiken wij het begrip in deze tweede betekenis.

Er bestaat een grote verwantschap tussen de twee staatsbegrippen. Beide verwijzen naar een centrale notie in het staatsrecht: de soevereiniteit van de staat. Het eerste staatsbegrip verwijst naar de *externe* soevereiniteit: de juridische onafhankelijkheid van een nationale staat van andere nationale staten en bovennationale verbanden. Het tweede staatsbegrip verwijst naar de *interne* soevereiniteit: de beschikking over de hoogste rechtsbevoegdheid – niet aan toezicht en beperking door een andere macht onderworpen – in een nationale staat.

Kennelijk is soevereiniteit een wezenlijk kenmerk van de staat. Maar wat betekent dat nu precies? Wat moet worden ver-

staan onder 'hoogste rechtsbevoegdheid'? En waarom bezit de staat een dergelijk overheersend gezag?

2

Soevereine staten, in beide betekenissen van het woord, bestaan historisch gezien pas betrekkelijk kort, namelijk sedert de negentiende eeuw. Het streven naar soevereine staten is echter veel ouder; dat gaat terug tot de zestiende eeuw en verder. De periode van de zestiende tot de negentiende eeuw – het *ancien régime* – was het tijdperk waarin de argumenten voor en tegen de soevereine staat zijn bedacht en voor het eerst zijn opgeschreven. Belangrijke pleitbezorgers van de soevereiniteit waren onder meer de Fransman Jean Bodin, de schrijver van het volumineuze werk *Six Livres de la République* (1576) en de Engelsman Thomas Hobbes, de schrijver van *Leviathan* (1651).

De argumentatie die men bij deze auteurs en hun geestverwanten vindt, is in de kern steeds dezelfde. De soevereiniteit van de staat waarborgt de vrede en de veiligheid van de onderdanen. Zonder een dergelijke soevereine macht heersen wanorde, twist, oorlog en dus armoe. Uit de lucht gegrepen is deze argumentatie zeker niet. Terugkijkend op de Middeleeuwen ontwaarden deze auteurs een toestand van anarchie, waarin bij ontstentenis van één hoogste macht, die het laatste woord kon spreken in geschillen, twist en oorlog vaak eindeloos voortduurden en vaak ook steeds verder escaleerden, waardoor een vicieuze spiraal van toenemend geweld en toenemende onzekerheid in werking werd gezet, die maakte dat uiteindelijk iedereen – op enkele feodale *warlords* na – er slecht aan toe was.

De soevereiniteit van de staat waarborgt dus de vrede en veiligheid. Maar wat behelst soevereiniteit nu in concreto? Welke bevoegdheden dienen toe te komen aan de soeverein, opdat hij de vrede en de veiligheid daadwerkelijk kan waarborgen? De basis van de soevereiniteit is volgens haar pleitbezorgers de beschikking over 'de zwaardmacht': een politieapparaat en een leger, dat de onderdanen zo nodig kan beschermen tegen agressie. De soeverein moet in staat zijn geweld te bestrijden

met groter geweld. Soevereiniteit brengt dan ook met zich een verbod op wapenbezit van de onderdanen en een geweldsmonopolie van de staat.

Het gebruik van de zwaardmacht is echter slechts *ultimum remedium*. De soeverein heeft bovenal de taak algemeen geldende regels te stellen en te handhaven, op zodanige wijze dat geweld kan worden voorkomen, of althans tot een minimum kan worden beperkt. Het geheel van algemeen geldende regels is het recht. Het recht is, in deze visie, een belangrijk *instrument* van de soevereine staat om vrede en veiligheid te waarborgen.

Tot zover de opvattingen van de pleitbezorgers van de soevereiniteit. Met de gedachte dat een soevereine staat noodzakelijk is om de vrede en de veiligheid te garanderen waren velen in het *ancien régime* het echter niet eens. Wat het interessant maakt, is dat ook de tegenstanders van de notie van soevereiniteit uitstekende argumenten hadden voor hun standpunt. De belangrijkste auteurs zijn Charles-Louis baron de Montesquieu, de schrijver van *De l'Esprit des Lois* (1749) en Hamilton, Madison en Jay, die gezamenlijk tekenden voor *The Federalist Papers* (1788).

Zij redeneerden dat een te grote machtsconcentratie bij de staat de kans op willekeur en tirannie te groot zou maken. Want, zo opperden zij, het lijkt op het eerste gezicht misschien wel een goed idee om één instantie als bewaker van de vrede en veiligheid aan te stellen, maar 'wie bewaakt de bewaker zelf?' Wie garandeert dat de staat, als hem eenmaal de soevereiniteit is toegekend, zijn macht niet misbruikt en de bevolking plundert en over de kling jaagt?

De auteurs uit deze traditie keken veelal met een zekere nostalgie terug op de Middeleeuwen, die in hun ogen geen periode van feodale anarchie was geweest, maar van politieke decentralisatie en machtsbalans. Omdat in de ogen van deze auteurs niet anarchie maar tirannie het grootste politieke gevaar is dat de mens bedreigt, moet boven alles voorkomen worden dat de staat de zwaardmacht gemakkelijk kan misbruiken, zo redeneerde men. Geïnspireerd door het voorbeeld van de Middeleeuwen, hebben deze auteurs dan ook de noties van machtsspreiding en machtsevenwicht geïntroduceerd in het denken

over de staat. Bovendien pleitten ze vaak voor een burgermilitie en soms ook voor het recht van de bevolking wapens te bezitten en te dragen, beide vanuit de gedachte dat de staat hierdoor minder gemakkelijk zou ontaarden in een tirannie.

Ook de visie op het recht die door deze auteurs wordt uitgedragen, staat haaks op de hierboven genoemde opvatting dat het recht een *instrument* is van de staat. Voor hen is het recht veeleer een *waarborg* tegen de staat, een institutie die het optreden van de staat aan banden legt en zo willekeur en tirannie voorkomt. Daarbij ging men uit van de gedachte dat het recht niet werd gemaakt maar gevonden – ook zo'n uit de Middeleeuwen daterende opvatting. Het recht gaat vooraf aan de staat. Het is gegeven in de natuur der dingen. Daarom wordt het ook natuurrecht genoemd. Het optreden van de staat is gebonden aan het (natuur)recht. Zo mag de staat niet zomaar een straf opleggen aan een persoon zonder dat daar een grondslag voor is gegeven in het (natuur)recht.

3

De Amerikaanse revolutie van 1776 en de Franse revolutie van 1789 kunnen worden geïnterpreteerd als de climax van de strijd die drie eeuwen lang heeft gewoed tussen de twee hierboven besproken tegenovergestelde opvattingen van staat en recht. Deze revoluties hebben, meer dan wat ook, de nieuwe gedachtevorming over staat en recht bepaald, die in de eerste helft van de negentiende eeuw ontstond en de politiek-juridische grondslag heeft gelegd van de moderne staat.

Centraal in de gedachtevorming stond het idee dat de opvattingen die voorheen zo onverzoenlijk tegenover elkaar hadden gestaan, beide een kern van waarheid bevatten en derhalve tot een synthese zouden moeten worden gebracht. Met het begrip *rechtsstaat*, dat in die tijd ontstond, werd en wordt getracht beide aspecten te vatten. De rechtsstaat is een soevereine staat die door het recht wordt beheerst. Er geldt de heerschappij van het recht, de *rule of law*.

Dit oogt paradoxaal: enerzijds is de rechtsstaat een soeverei-

ne staat, die bepaalt wat recht is, anderzijds is de rechtsstaat een staat wiens optreden wordt bepaald en begrensd door het recht. Dat laatste lijkt, gegeven het eerste, onmogelijk. Want wat stelt die bepaling nu feitelijk voor als degene die moet worden begrensd door het recht tevens bepaalt wat het recht is? Wat is het recht nu: een instrument van de staat of een waarborg tegen de staat? Het is van tweeën een, of niet soms?

Hoe vreemd het misschien ook lijkt, het antwoord op deze vraag is ontkennend. Het ideaal van de rechtsstaat is een ideaal waarin beide visies op het recht en de staat op evenwichtige wijze zijn geïncorporeerd. Het zal duidelijk zijn dat het vinden en vasthouden van zo'n evenwicht geen eenvoudige zaak is en om voortdurende attentie vraagt. Waar het daarbij in de kern om gaat is te laveren tussen de Scylla van de anarchie en de Charybdis van de tirannie; geen geringe zaak dus. Maar we hebben als burger ook en vooral met de meer alledaagse verschijningsvorm van deze problematiek te maken, namelijk het voortdurend zoeken van een evenwicht tussen de bevoegdheden van de staat, die noodzakelijk zijn om de orde te handhaven, en de rechten van de burger, zonder welke onze vrijheid in het geding is.

4

De rechtsstaat is een staat met grote *bevoegdheden* jegens zijn burgers. Hij heeft in principe het geweldsmonopolie. Bovendien is hij schepper en handhaver van de rechtsregels, de regels dus waaraan de burgers zich dienen te houden. Dit alles geeft de rechtsstaat een zeer grote macht. Toch zijn de bevoegdheden van de rechtsstaat niet ongelimiteerd. Het recht is in een rechtsstaat niet alleen een instrument van de staat, maar ook een waarborg tegen de staat.

De waarborgfunctie van het recht komt bovenal tot uiting in het feit dat de rechtsstaat bepaalde fundamentele rechtsbeginselen in acht neemt. Tezamen vormen deze beginselen de *constitutie* van de rechtsstaat. Vaak is de constitutie in hoofdzaak op schrift vastgelegd in één basiswet; we spreken dan over een *grondwet*. Niet

toevallig zijn de staten die als eerste een grondwet afkondigden de Verenigde Staten – in 1789 – en Frankrijk – in 1791. Maar vele andere staten in en buiten Europa volgden in het voetspoor van deze twee. Uitzonderingen zijn er echter ook: Groot-Brittannië bijvoorbeeld heeft nooit een grondwet gehad. De constitutie van deze staat berust vrijwel uitsluitend op gewoonterecht. Dit wil overigens niet zeggen dat in landen die wel een grondwet hebben het gewoonterecht geen constitutionele rol speelt. Sommige van de belangrijkste constitutionele regels van het Nederlandse staatsbestel bijvoorbeeld zijn uitsluitend gewoonterechtelijk verankerd: men denke bijvoorbeeld aan de regel dat de regering het vertrouwen dient te hebben van de volksvertegenwoordiging. Daarover vindt men in de Grondwet niets terug.

Een derde bron van constitutioneel recht, naast de grondwet en het gewoonterecht, zijn de andere belangrijke staatsstukken waarin grondregels van het staatsbestuur zijn opgenomen. Wat Nederland betreft kan men dan denken aan het Statuut van het Koninkrijk en aan 'organieke' wetten als de Gemeentewet en de Provinciewet.

Ten slotte moet nog worden vermeld dat de laatste decennia een steeds groter deel van het constitutionele recht van Nederland uit het buitenland komt. Vooral het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens (EVRM), daterend uit 1950, speelt in het Nederlandse bestel inmiddels een zeer vooraanstaande rol als rechterlijke toetsingsgrondslag voor het optreden van de staat.[1]

Deze laatste bron van constitutioneel recht is een extra bijzondere. Naarmate de invloed van het inter- en supranationele recht op het nationale recht toeneemt, wordt namelijk de soevereiniteit van de staat uitgehold. Als de trend die een aantal decennia geleden is ingezet, aanhoudt, houdt Nederland in de loop van deze eeuw op als soevereine staat te bestaan en wordt het onderdeel van een groter staatkundig geheel. Maar dat is van later zorg. Nu moeten we eerst ons licht laten schijnen over de hierboven genoemde fundamentele rechtsnormen die, zoals gezegd, tezamen de *constitutie* van de rechtsstaat vormen.

1 Via artikel 93 en 94 van de Grondwet.

5

Bovenal bevat de constitutie een opsomming van *grondrechten* van de burger en de mens, die de staat niet mag schenden. Ook hierin gaven de Amerikanen en de Fransen het goede voorbeeld. De Amerikaanse grondwet bevat een *Bill of Rights*[2] en de Franse grondwet van 1791 wordt voorafgegaan door de fameuze *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Wanneer men de Nederlandse Grondwet erop naslaat, zal men zien dat deze geen uitzondering vormt op die regel. Integendeel; het feit dat onze Grondwet begint met een hoofdstuk betreffende de grondrechten geeft wel aan welk belang eraan wordt gehecht.

Wat zijn grondrechten? De Franse *Déclaration* spreekt van 'natuurlijke, onvervreemdbare en heilige rechten van de mens', van *mensenrechten* dus, maar ook van *burgerrechten*, van grondrechten voor hen die de nationaliteit, i.e. het staatsburgerschap, van de betreffende staat bezitten. Deze tweedeling is gangbaar: we vinden haar ook terug in het grondrechtenhoofdstuk van de Nederlandse Grondwet. De meeste grondrechten die we daar aantreffen zijn mensenrechten, in die zin dat ze in beginsel door de staat gewaarborgd worden voor een ieder die zich op Nederlands grondgebied bevindt.[3] Sommige grondrechten zijn echter uitsluitend grondwettelijk gewaarborgd voor hen die Nederlands staatsburger zijn. Dit zijn de burgerrechten. Vergelijk in dit verband bijvoorbeeld artikel 3 van de Grondwet met artikel 11. Artikel 3: 'Alle Nederlanders zijn op gelijke voet in openbare dienst benoembaar.' Artikel 11: 'Ieder heeft recht op onaantastbaarheid van zijn lichaam.'

Grondrechten zijn onvervreemdbaar en natuurlijk; zo staat het in de *Déclaration*. Zij komen een ieder 'van nature' toe en kunnen niet worden afgestaan of ontnomen. Grondrechten zijn

2 De eerste tien amendementen van de Amerikaanse grondwet.

3 Soms wordt wel geargumenteerd dat mensenrechten in beginsel door de staat gewaarborgd dienen te worden voor een ieder, waar men zich ook bevindt. Op grond hiervan heeft België zich laten verleiden mensenrechtenschendingen begaan in Rwanda te berechten.

natuurrecht. Dit is een uitgangspunt dat nog steeds breed wordt gedeeld. Niettemin hebben de opvattingen over betekenis en inhoud van de grondrechten in de afgelopen twee eeuwen wel enige wijziging ondergaan. Men onderscheidt doorgaans *klassieke* grondrechten en *sociale* grondrechten. Soms ook worden de *politieke* grondrechten, die meestal tot de klassieke grondrechten worden gerekend, als aparte categorie genomen.

Klassieke grondrechten zijn rechten op onthouding van staatsbemoeienis. Sociale grondrechten zijn rechten op staatsactiviteit. Politieke grondrechten zijn rechten op deelname aan het staatsbestuur. Historisch gezien zijn de grondrechten aanvankelijk vooral geïnterpreteerd als klassieke grondrechten. Later – aan het eind van de negentiende en in het begin van de twintigste eeuw – werden de politieke grondrechten eraan toegevoegd en nog weer later – in tweede helft van de twintigste eeuw – de sociale grondrechten. Sommigen willen hieraan nog een 'vierde generatie' van rechten toevoegen: culturele grondrechten.

Men kan deze ontwikkeling vrij nauwkeurig aflezen uit de evolutie van de Nederlandse Grondwet sinds het begin van de negentiende eeuw. Aanvankelijk was daarin alleen sprake van klassieke grondrechten als de vrijheid van drukpers – een voorloper van de vrijheid van meningsuiting (art. 7 Grondwet) – en de vrijheid van vereniging en vergadering. De opkomst van de democratische gedachte in de loop van de negentiende en de vroege twintigste eeuw, uitmondend in de grondwetswijziging van 1917, waarbij het algemeen kiesrecht werd ingevoerd, leidde tot de opname van een aantal politieke grondrechten in de Grondwet, in het bijzonder het algemeen – actief en passief – kiesrecht (art. 3 en 4 Grondwet). In 1983, toen de laatste grote grondwetswijziging plaatshad, hebben ook de sociale grondrechten een plek gekregen in de Grondwet, zoals onder andere het recht op werk, het recht op woonruimte en het recht op bijstand, indien men niet in zijn bestaan kan voorzien.[4]

4 Van Hasselt, *Verzameling van Nederlandse staatsregelingen en grondwetten*, 17e druk, Alphen aan de Rijn 1987: alle Nederlandse Grondwetten op een rij.

Waar de erkenning van de klassieke grondrechten samenhangt met de vestiging van de rechtsstaat en de opkomst van de politieke grondrechten gerelateerd is met de opkomst van de democratie, daar bestaat er ook een nauw verband tussen de erkenning van de sociale grondrechten en de opkomst van de verzorgingsstaat in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw. Men vindt de klassieke en politieke grondrechten in de artikelen 2 t/m 17 en de sociale grondrechten in de artikelen 18 t/m 23 van de Grondwet.

Wanneer we nu terugkeren naar ons uitgangspunt – de rechtsstaat –, dan valt onmiddellijk op dat de grondrechten sinds de Amerikaanse en Franse revolutie een opmerkelijke ontwikkeling hebben doorgemaakt. Niet alleen zijn het er steeds meer geworden, maar ze zijn ook van karakter veranderd. Oorspronkelijk beoogden ze een *waarborg* te zijn tegen de staat; in de klassieke grondrechten vindt men dit duidelijk terug. De politieke grondrechten zou men ook nog kunnen zien als *waarborg* tegen de staat. Deelname van de bevolking aan de macht kan voorkomen dat die macht willekeurig en tiranniek wordt. Maar de sociale grondrechten? Deze zijn niet waarborgend tegen, maar taakstellend voor de staat. Dat er een nauw verband is tussen deze grondrechten en de conceptie van het recht als *instrument* van de staat behoeft dan ook geen verbazing te wekken.[5]

5 Bovendien is men de grondrechten, die zoals gezegd oorspronkelijk betrekking hadden op de verhouding tussen de mens en de staat, recentelijk ook gaan zien als bepalend voor de verhouding tussen mensen onderling. Men spreekt wel van de horizontale werking van grondrechten. Dit leidt tot de problematiek van botsende grondrechten (ook wel derdenwerking van grondrechten genoemd), omdat mensen zich jegens elkaar op verschillende grondrechten kunnen beroepen: bijvoorbeeld de vrijheid van drukpers (art. 7 Grondwet) versus het recht op eerbiediging van de persoonlijke levenssfeer (art. 10 Grondwet).

6

Bladert men verder in de Grondwet dan het hoofdstuk over de grondrechten, dan treft men een flink aantal verschillende staatsorganen aan. De regering, de Staten-Generaal, de Raad van State, de rechterlijke macht, provinciale staten, de gemeenteraad, de commissaris van de Koning, de burgemeester, enzovoorts, elk met eigenstandige bevoegdheden. We kunnen dus constateren dat de staatsbevoegdheden – en daarmee de soevereiniteit – behoorlijk gespreid zijn over verschillende organen.

Deze spreiding van bevoegdheden is niet zozeer ingegeven door overwegingen van doelmatigheid en doeltreffendheid, als wel door overwegingen van rechtsstatelijke aard. Natuurlijk, een zekere arbeidsverdeling, waardoor beter gebruik kan worden gemaakt van specifieke expertise is noodzakelijk. De architectuur van de staat is echter dermate complex, dat men zich met recht kan afvragen of ze wel zo doelmatig en doeltreffend is. Maar dat is dan ook niet het criterium.

De spreiding van bevoegdheden over genoemde en andere staatsorganen is ingegeven door de gedachte dat zulk een spreiding het gevaar van willekeur en tirannie minimaliseert, omdat de ene 'macht' tegenspel kan bieden aan de andere 'macht' en zij elkaar halt kunnen doen houden. Als alle bevoegdheden in één hand zouden worden samengebracht, staat men machteloos wanneer de staat zijn bevoegdheden overschrijdt. Zo heeft dus ook de spreiding van bevoegdheden een waarborgfunctie.

We onderscheiden territoriale en functionele spreiding. *Territoriale* of *verticale* spreiding is spreiding van bevoegdheden over het grondgebied van de staat. Nederland bijvoorbeeld is verdeeld in 12 provincies en ongeveer 500 gemeenten, die elk tot op zekere hoogte 'dwars kunnen gaan liggen' als zij dat nodig vinden. Het idee is dat hierdoor de rechten van de burger beter gewaarborgd zijn. Duidelijker nog zien we de territoriale spreiding van bevoegdheden in *federale* staten als de Verenigde Staten en de Bondsrepubliek Duitsland.

Functionele of *horizontale* spreiding van bevoegdheden is spreiding van de drie analytisch te onderscheiden staatstaken, wet-

geving, uitvoering en rechtspraak, over verschillende organen en – vooral – personen. Dit staat bekend als de *trias politica*.

Twee triasmodellen moeten worden onderscheiden. Een model waarbij de wetgevende, de uitvoerende en de rechtsprekende bevoegdheden scherp van elkaar gescheiden zijn in verschillende, onafhankelijke staatsorganen. Dit heet het model van de *machtenscheiding*. In dit model is het de wetgevende macht die de regels stelt, de uitvoerende macht die ze uitvoert en de rechterlijke macht die toeziet op de rechtmatigheid van de uitvoering.

Men ziet wel dat in dit model de uitvoerende macht de te bedwingen macht is. Historisch gezien is dat ook goed te begrijpen. Waar men zich in feite tegen verzette, was de macht van de vorst naar eigen inzicht wetten te maken, uit te voeren en te handhaven, waardoor de burgers uitgeleverd waren aan zijn willekeur. Door hem de wetgevende en de rechterlijke macht te ontnemen, maakte men de uitvoerende macht ondergeschikt aan de wetgevende en de rechterlijke macht, waardoor de macht van de vorst werd ingetoomd. Voortaan zou hij nog slechts de wet kunnen uitvoeren en was er heerschappij van het recht: de *rule of law*.

Tot een zuivere toepassing van het model van machtenscheiding is het in de praktijk weinig gekomen. De constituties van Virginia (1776) en Pennsylvania (1776) zijn voorbeelden, alsmede de Franse constitutie van 1791. De ervaring leerde echter al snel dat bij een zuivere toepassing van het model de wetgevende macht zich ook de uitvoerende en rechtsprekende macht toe-eigent en dus op haar beurt willekeurig en tiranniek wordt.

Het dichtst in de buurt van het model van zuivere machtenscheiding komt nog, wat haar grondstructuur betreft althans, de constitutie van de Verenigde Staten, waar de *executive power* in handen is van de president, de *legislative power* berust bij het Congres en de *judicial power* is gevestigd in een onafhankelijke rechterlijke macht, 'aangevoerd' door de Supreme Court. In de Europese staten heeft de uitvoerende macht doorgaans een belangrijke stem in de wetgevende macht. Bij ons wordt de wetge-

vende macht uitgeoefend 'door de regering en de Staten-Generaal gezamenlijk' (art. 81 Grondwet).

Dit is historisch te verklaren. De vorsten hebben overal een taaie strijd gevoerd tegen het verlies van hun bevoegdheden. Maar belangrijker is dat er bovendien veel voor te zeggen valt vanuit rechtsstatelijk oogpunt. Want niet alleen de uitvoerende macht, ook de wetgevende macht kan willekeurig en tiranniek optreden. Ook de wetgever dient dus onderworpen te zijn aan *checks and balances*. In de Verenigde Staten heeft de president om die reden een vetorecht over wetgeving. Bovendien zijn er nog verschillende andere *checks and balances* opgenomen in het constitutionele bestel.

Zo zijn we eigenlijk vanzelf terechtgekomen bij het tweede triasmodel, waarin niet zozeer machtenscheiding centraal staat als wel *machtsevenwicht*. Ook dit model onderscheidt de drie machten, maar laat ze op elkaar inwerken en tracht door het constitutioneel vastleggen van onderlinge controlemogelijkheden willekeur en tirannie tegen te gaan. In de praktijk is dit model het overheersende. Alleen de rechterlijke macht is grotendeels gevrijwaard van *checks* op haar functioneren, uitgezonderd het feit dat haar leden doorgaans door de uitvoerende macht worden benoemd, met instemming van de wetgevende macht. Anderzijds is de rechterlijke macht zelf natuurlijk wel een *check* van formaat op het functioneren van de uitvoerende macht en – via toetsing aan verdragen en de grondwet – ook op het functioneren van de wetgevende macht.

Dat er geen *checks* zijn op het functioneren van de rechterlijke macht heeft als reden dat de rechterlijke in zekere zin de zwakste macht is, aangezien ze immers niet, zoals de uitvoerende macht, beschikt over het zwaard en evenmin, zoals de wetgevende macht, over het geld. De vraag is dus: hoe vrijwaart men de rechterlijke macht zo goed mogelijk van beïnvloeding door de andere twee machten? Antwoord: door haar zo veel mogelijk te scheiden van de andere twee.[6]

6 *Federalist Papers*, no. 78.

7

Behalve de grondrechten en de afpaling van de werkingssfeer van de voornaamste staatsorganen, vindt men in de Nederlandse Grondwet niet veel. Betekent dit nu dat het constitutionele recht van ons land is beperkt tot deze zaken? Neen, want zoals al gezegd omvat de constitutie meestal meer dan alleen de grondwet. Zo ook in Nederland. Andere bronnen van ons constitutioneel recht zijn onder meer het Statuut, de organieke wetten en sommige verdragen. Daarop zal hier echter niet dieper worden ingegaan. We beperken ons tot een bespreking van nog een andere bron van constitutioneel recht die wat moeilijker grijpbaar is. Het gaat om beginselen van algemene aard, een enkele keer in de Grondwet opgenomen (zie art.1 Grondwet), maar vaak ongeschreven en soms lastig precies te omlijnen. Het zijn de *formele* of *algemene rechtsbeginselen*.

Met de opkomst van de verzorgingsstaat hebben ze vooral als toetsingsgrond van de rechter ten aanzien van de uitvoering een hoge vlucht genomen: we noemen ze in die context dan ook *algemene beginselen van behoorlijk bestuur* (a.b.b.b.). (Bestuur slaat hier op de uitvoerende macht.) Ik kom hier later op terug. Het gaat echter in principe om rechtsbeginselen die niet alleen voor de uitvoerende, maar ook voor de wetgevende macht en voor de rechterlijke macht gelden. Voor wat betreft wetgeving zouden we ze algemene beginselen van behoorlijke wetgeving kunnen noemen,[7] en voor wat betreft rechtspraak algemene beginselen van behoorlijke rechtspraak. Het zijn echter in feite steeds dezelfde beginselen, verschillend uitgewerkt voor de drie te onderscheiden machten van het staatsbestuur. Het zijn natuurrechtelijke beginselen, die ten grondslag liggen aan het recht.

De belangrijkste ervan zijn zonder twijfel het beginsel van de *rechtszekerheid* en het beginsel van de *rechtsgelijkheid*. Het rechtszekerheidsbeginsel impliceert onder andere dat opgewekte verwachtingen en verkregen rechten moeten worden ge-

7 Zie de Wet Algemene Bepalingen. Veel van deze beginselen zijn echter ongeschreven rechtsbeginselen.

respecteerd, wat bijvoorbeeld een verbod op wetgeving met terugwerkende kracht met zich brengt, een gebod de wet niet voortdurend te veranderen en een verbod op contradictoire wetgeving. De wetten moeten bekend zijn bij de bevolking, duidelijk en niet het onmogelijke vragen. En de uitvoerende en rechterlijke macht dienen zich in hun beslissingen te richten naar de wet.[8]

Het rechtsgelijkheidsbeginsel is sinds 1983 opgenomen in de Grondwet (art.1), maar geldt als ongeschreven rechtsbeginsel natuurlijk al veel langer. De Grieken hadden het ideaal van de *isonomia*: gelijkheid voor de wet. In de Romeinse *Digesten* treffen we de formulering aan: 'Wat het natuurrecht betreft, zijn alle mensen gelijk.[9] Artikel 1 van de *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* luidt: 'Mensen worden vrij en gelijk in rechten geboren en blijven dat.' 'Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld', zo luidt de formulering in de Grondwet. Niemand mag worden voorgetrokken of achtergesteld door het recht.

Dit betekent niet dat er in het geheel geen verschil mag worden gemaakt, maar dat 'gelijke monniken gelijke kappen' dienen te dragen. Als bijvoorbeeld B dezelfde overtreding heeft begaan als A dient hem dezelfde sanctie te worden opgelegd. Als hij evenveel verdient, dient hij door de belasting even hoog aangeslagen te worden. Et cetera. De staat dient op te treden zonder aanzien des persoons.

Naast het rechtszekerheidsbeginsel en rechtsgelijkheidsbeginsel zijn nog tal van andere rechtsbeginselen te noemen. Te denken valt aan het beginsel dat in de wetgeving de belangen van de rechtssubjecten zo veel mogelijk dienen te worden ontzien, het evenredigheidsbeginsel – geen wet die de doodstraf stelt op dubbelparkeren –, en het motiveringsbeginsel.

8 Lon Fuller, *The Morality of Law*, New Haven en Londen 1969, hfst. 2.

9 *Digesta*, 50.17.32.

8

De erkenning van de grondrechten, de spreiding van staatsbevoegdheden en de aanvaarding van algemene rechtsbeginselen: het zijn de hoekstenen van de rechtsstaat. In de eerste helft van de negentiende eeuw tot wasdom gekomen, gelden zij ook nu nog ten volle, aan het begin van de eenentwintigste eeuw. Dit betekent echter niet dat er de afgelopen honderdvijftig jaar niets meer is veranderd in de rechtsstaat. Het tegendeel is waar. Zowel de grondrechten, als de spreiding van staatsbevoegdheden en de algemene rechtsbeginselen hebben naar omvang en betekenis wijziging ondergaan. Hoewel de oorspronkelijke contouren nog wel duidelijk zichtbaar zijn, heeft de rechtsstaat toch een andere inkleuring gekregen. Men spreekt in dit verband wel eens van een ontwikkeling van een *liberale rechtsstaat* naar een *sociale en democratische rechtsstaat*.

Deze ontwikkeling moet men zien tegen de achtergrond van twee reusachtige veranderingen van het staatsbestel. In de eerste plaats de opkomst van de democratie in de loop van de negentiende eeuw en de beginjaren van de twintigste eeuw, uitmondend in de invoering van het algemeen kiesrecht in 1917.[10] En in de tweede plaats het ontstaan van de verzorgingsstaat in de periode na de Tweede Wereldoorlog.

Men dient goed te beseffen dat de rechtsstaat aanvankelijk over het algemeen géén democratische staat was. De overgrote meerderheid van de burgers in de westerse landen kon in rechte geen enkele invloed uitoefenen op het staatsbestuur, noch in de wetgeving, noch in de uitvoering, noch in de rechtspraak. De Verenigde Staten vormen een uitzondering. Daar werd het algemeen kiesrecht in de diverse staten tussen 1812 en 1856 al ingevoerd.[11] Wanneer men sprak over spreiding van staatsbevoegd-

10 De grondwetswijziging van 1917 bracht de invoering van het algemeen mannenkiesrecht. In 1919 werd bij wet het algemeen vrouwenkiesrecht ingevoerd.

11 Zwarten kregen pas kiesrecht in 1870 (15e amendement), vrouwen in 1920 (19e amendement).

heden dan bedoelde men een verdeling tussen de vorst, die de uitvoerende macht leidde, en de aanzienlijken – veelal van adel of anders uit de gegoede burgerij – die de wetgevende en de rechterlijke macht beheersten.

In de loop van de negentiende eeuw is de rechtsstaat in Europa geleidelijk aan gedemocratiseerd door de uitbreiding van het actieve en passieve kiesrecht, met dien verstande dat het kiesrecht veelal beperkt bleef tot de wetgevende macht en – in tegenstelling tot de Verenigde Staten – zowel de uitvoerende als de rechterlijke macht buiten het (directe) bereik van de stembus werden gehouden – en meestal ook nu nog zijn.

Erg snel en voortvarend ging het allemaal niet. In Nederland bestond nog in 1886 het kiezerscorps uit slechts twaalf procent van de mannen boven drieëntwintig jaar: allen uit de maatschappelijke bovenlaag. Aan het eind van de negentiende eeuw had de rechtsstaat dus nog een duidelijk aristocratische – of zo men wil oligarchische – inslag. Daarna ging het echter snel. In Nederland kwam het algemeen kiesrecht tot stand in 1917, maar daarmee was het een van de laatste Europese staten. Engeland en Italië waren in 1911 al zover, Zweden in 1909, België in 1893 en Frankrijk al in 1875.

Wat is nu het constitutionele effect geweest van deze staatkundige democratisering op de rechtsstaat? Het meest in het oog springend is, zoals al gezegd, de uitbreiding van de verzameling grondrechten door toevoeging van de politieke aan de klassieke grondrechten. De vraag is hoe deze verschillende grondrechten zich tot elkaar verhouden: zijn ze aanvullend of staan ze haaks op elkaar? In feite vragen we daarmee natuurlijk naar de verhouding tussen rechtsstaat en democratie. We willen beide, maar kan dat wel? Doorgaans wordt de democratie niet beschouwd als een gevaar voor de rechtsstaat, maar juist als een versterking ervan.[12] De maatschappelijke elite die aanvankelijk de rechtsstaat domineerde, had geen onmiddellijk be-

12 Zie echter Fareed Zakaria, *The Future of Freedom*, New York en Londen 2003, die beargumenteert dat een democratie pas kan ontstaan als al eerder de rechtsstaat bestond.

lang bij het waarborgen van de rechten van de bevolking als geheel. In een democratische rechtsstaat daarentegen ziet de bevolking zelf toe op deze rechten.

Dit is ongetwijfeld een sterk argument.[13] Niettemin maakten en maken sommigen zich zorgen over de verhouding tussen rechtsstaat en democratie. Zij waarschuwen voor de mogelijkheid van een *tirannie van de meerderheid*, waarin met een beroep op het democratisch karakter van de genomen besluiten burger- en mensenrechten worden aangetast, de spreiding van staatsbevoegdheden ongedaan wordt gemaakt en de rechtsbeginselen terzijde worden geschoven.[14] In de praktijk valt dat tot op heden althans in de westerse wereld wel mee, maar niets garandeert dat dit ook zo blijft. Het is dus een punt dat zeker aandacht verdient. Het is goed te bedenken dat Hitler in de jaren dertig van de twintigste eeuw volgens de regels van de democratische rechtsstaat in Duitsland aan de macht is gekomen.

Hoe het ook zij, één ding is zeker: mede als gevolg van de toename van de democratische invloed op het staatsbestuur heeft de staat gaandeweg meer taken op zich genomen. Was de staat in de negentiende eeuw nog een *nachtwakersstaat*, die vooral een functie had als beschermheer van de klassieke grondrechten en daarnaast niet zo gek veel deed, in de twintigste eeuw heeft de staat, mede onder druk van de bevolking die nu het kiesrecht bezat, een steeds omvangrijker takenpakket gekregen, als gevolg waarvan zij langzamerhand veranderde van een nachtwakersstaat in een *verzorgingsstaat*.

9

De gedachtewereld in de eerste helft van de negentiende eeuw was overwegend afkerig van staatsingrijpen, althans wat de centrale overheid betreft. Men maakte zich grote zorgen over willekeur en tirannie van die centrale overheid en was vrij algemeen

13 *Federalist Papers*, no. 51.

14 *Ibid.*, no. 10 en 51; Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (1835-40), Parijs 1992, I.II.7.

van mening dat zij zich moest beperken tot de bescherming van de klassieke grondrechten. Dan zou vervolgens alles vanzelf gaan. Mens en maatschappij zouden verder zelf in eigen kring, op lokaal niveau, het best hun problemen kunnen oplossen.

In de loop van de eeuw groeide echter bij velen de twijfel of dit nu wel echt zo was. Men begon zich bewust te worden van de erbarmelijke omstandigheden waarin de arbeidersmassa's in de industriesteden moesten leven. Karl Marx en andere critici merkten sarcastisch op dat de klassieke grondrechten voor de gewone man niet meer waren dan een lege huls. Wat heb je eraan als je zonder eten zit, zonder kleren, en zonder dak boven je hoofd? De staatsonthouding die gewaarborgd wordt door de klassieke grondrechten bevoordeelt de rijken en machtigen, zo argumenteerden zij. En ze concludeerden dat voor het bewerkstelligen van 'sociale rechtvaardigheid' geen staatsonthouding, maar juist staatsingrijpen nodig was, een actieve zorg van staatswege voor de armen en de zwakken in de maatschappij.

Deze redenatie sloeg in brede kring aan en leidde ertoe dat de staat in de tweede helft van de negentiende eeuw op steeds meer gebieden overging tot regelgeving. Zo kwamen er regels inzake gezondheidszorg, huisvesting, arbeidsomstandigheden, onderwijs en tal van andere terreinen van het maatschappelijk leven. En wat begon als een klein stroompje is, vooral vanaf de jaren zestig van de twintigste eeuw, uitgemond in een ongekende vloed van regelgeving van staatswege. En omdat die regelgeving ook nog moet worden uitgevoerd, heeft in haar verlengde een enorme uitbouw van het ambtenarenapparaat plaatsgevonden, de zogenaamde bureaucratie. Dit alles met het oogmerk de burger 'van de wieg tot het graf' te verzorgen. Vandaar de benaming verzorgingsstaat.

Wat betekent het ontstaan van de verzorgingsstaat nu voor de rechtsstaat? Heel wat. Om te beginnen heeft het geleid tot een verdere herziening van de notie van grondrechten, door de toevoeging aan het bestaande areaal van sociale grondrechten. Deze geven een normatieve fundering aan het optreden van de verzorgingsstaat. De achterliggende gedachte is dat ieder mens een fundamenteel recht heeft op althans een minimum aan be-

staanszekerheid, onderwijs, onderdak, inkomen, medische verzorging et cetera. En het is de staat die er in deze gedachte voor moet zorgen dat deze grondrechten, zo nodig, worden gehonoreerd.

De sociale grondrechten worden in brede kring gezien als complementair aan de klassieke en politieke grondrechten. In de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1948 worden ze uitdrukkelijk naast elkaar genoemd. Door de Raad van Europa werd, naast het EVRM, in 1961 een Europees Sociaal Handvest (ESH) ontworpen. In 1966 werden in VN-verband tegelijkertijd het Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten (IVBPR) en het Internationaal Verdrag inzake Economische, Sociale en Culturele Rechten (IVESCR) tot stand gebracht. En de systematiek van onze eigen Grondwet op dit punt geeft ook aan dat de verschillende grondrechten gezien worden als complementair.

Toch zijn hierbij wel een paar kanttekeningen te maken. Ten eerste vormen de sociale grondrechten, anders dan de klassieke en de politieke grondrechten, voor de staat over het algemeen geen 'resultaatsverbintenis' maar slechts een 'inspanningsverbintenis'. Dat wil zeggen dat de staat slechts verplicht is zich voldoende in te spannen, maar niet in rechte kan worden aangesproken als geen of onvoldoende resultaat wordt bereikt. Sociale grondrechten zijn dus in feite geen rechten. Men kan er immers doorgaans geen aanspraak op maken. Het zijn veeleer morele richtingwijzers voor de staat.

Ten tweede: de erkenning van sociale grondrechten impliceert, zoals gezegd, een grote expansie van staatsoptreden, zowel in wetgeving als in uitvoering. Het recht is daarbij het belangrijkste *instrument* van de staat. En daar zit precies het probleem. Het is het oude probleem van mogelijke willekeur en tirannie van de staat, dat opnieuw opdoemt, zij het in een eigentijds jasje.

Het gevaar gaat hier niet zozeer uit van de wetgevende macht als wel van de uitvoerende macht en de rechterlijke macht. Veel van de taken van de verzorgingsstaat zijn zo veelomvattend en complex, dat ze niet meer goed in heldere, con-

crete wetten kunnen worden omschreven en ingeperkt. Veel wetten bevatten daarom tegenwoordig allerlei abstracte, vage begrippen. Soms zijn wetten zelfs niet meer dan zogenaamde *kaderwetten*. Zulke wetten geven niet veel meer aan dan het 'beleidsdoel' en de staatsorganen die de taak hebben dat doel te realiseren, onder andere door 'nadere regelstelling'. Dit geeft zowel de uitvoerende macht als de rechterlijke macht een vrije beslissingsruimte die in vroeger tijden ondenkbaar zou zijn geweest. Dat kan in een verzorgingsstaat waarschijnlijk niet anders, maar het opent wel de weg naar willekeur en een tirannieke machtsuitoefening van deze machten. Dit probleem klemt des te meer vanwege de ongekende omvang van de regelgeving.

Aldus zijn we teruggekeerd bij de grondslag van de rechtsstaat: de *rule of law*. Hoe kan in de huidige situatie de heerschappij van het recht worden gewaarborgd, dat is de vraag. Een antwoord heeft zich in de praktijk wat betreft de uitvoerende macht voor een deel vanzelf gegeven door de ontwikkeling van een stelsel van rechtsbescherming tegen de staat. Parallel aan de opkomst van de verzorgingsstaat is een uitgebreid stelsel van rechtsbescherming tegen bestuursbeslissingen tot stand gekomen, in Nederland en elders.

Het uitgangspunt is traditioneel: de rechter toetst de besluiten van de uitvoerende macht – het bestuur – aan de wet. Maar hij doet meer dan dat. Want zoals we hebben geconstateerd, geeft de hedendaagse wetgeving lang niet altijd heldere, niet mis te verstane regels. Heel veel wordt aan de uitvoerende macht overgelaten. Een simpele toetsing aan de wet is dus vaak niet mogelijk. Dat mag echter niet betekenen dat de uitvoerende instantie geheel naar eigen inzicht opereert. Dan zou de deur naar willekeur en tirannie wagenwijd zijn opengezet. Om dat te voorkomen is door de rechter teruggegrepen op een van de hoekstenen van de rechtsstaat: de algemene rechtsbeginselen. In de loop van de tijd is hieruit een hele lijst van algemene beginselen van behoorlijk bestuur ontstaan, waaraan het optreden van de staat in concrete gevallen mede wordt getoetst. Voorbeelden zijn onder andere het beginsel van de zorgvuldige voorbereiding, de motiveringsplicht, het gelijkheidsbeginsel en het

evenredigheidsbeginsel. Men ziet wel dat in dit stelsel van rechtsbescherming tegen de bestuursbeslissingen van de staat de *waarborgfunctie* van het recht naar voren komt.

Maar de vrije beslissingsruimte van de rechterlijke macht zelf – en daarmee de mogelijkheid van rechterlijke willekeur – is daarmee natuurlijk niet aan banden gelegd. Integendeel, het stelsel van rechtsbescherming tegen bestuursbeslissingen dat is ontwikkeld in de afgelopen decennia heeft de macht van de rechter alleen maar doen toenemen. Misschien hoeven we ons daarover geen al te grote zorgen te maken, onder het aloude motto dat de rechterlijke macht 'the least dangerous' is.[15] Anderzijds is de macht van de rechter de laatste decennia dermate toegenomen dat sommigen nu al spreken van het ontstaan van een 'dicastocratie': een heerschappij van de rechter. Men kan zich dan ook afvragen of het bouwwerk van de *trias politica* niet een hernieuwde doordenking van de plaats en positie van de rechter behoeft.[16]

15 *Federalist Papers*, no. 78.

16 Zie hoofdstuk 22.

HOOFDSTUK 17

De nieuwe politieke wetenschap van de Federalist Papers

1

Iedereen weet hoe moeilijk het is om uit de boeken echt iets te leren. Het blijft vaak *blasse Theorie*. Niet voor niets erkennen en waarderen we het belang van levenservaring als een bron van kennis en inzicht, naast de theorie, de boekenwijsheid. Voor de meesten van ons geldt dat we de dingen eerst aan den lijve moeten hebben ondervonden, voordat de portee in haar volle gewicht tot ons doordringt. Het leren door schade en schande is spreekwoordelijk.

Dit verschijnsel brengt met zich dat iedere generatie in zekere zin weer van voren af aan begint, hoeveel wijsheid en ervaring ook zijn neergelegd op schrift. Weliswaar zijn de adviezen van het voorgeslacht toegankelijk voor al wie lezen kan, maar het leren lezen is niet eenvoudig. Voortdurend lopen we dan ook het gevaar dingen te vergeten, belangrijke dingen te vergeten.

De vergetelheid speelt ons op tweeërlei wijze parten, ieder voor zich in zijn persoonlijke leven, maar ook ons allen gezamenlijk, in ons gemeenschappelijke leven. Een – niet onbelangrijk – voorbeeld van vergetelheid ten aanzien van gegevenheden omtrent het gemeenschappelijke leven is de vergetelheid ten aanzien van de problemen der democratie.

2

Irving Kristol legt de vinger haarfijn op de wonde plek in een interessant opstel, getiteld ‘American historians and the democratic idea’.[1] Hij stelt daarin dat ‘ooit de vraag van de democratie

1 Dit opstel dateert uit 1970, maar is opgenomen in: Irving Kristol, *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*, New York etc. 1995, pp. 313-327.

een zaak van de politieke filosofie was'. Echter, de 'democratische politieke filosofie is geleidelijk en onverbiddelijk veranderd in een democratisch geloof'. Het wezenlijke verschil tussen het geloof in de democratie en een politieke filosofie van de democratie is dat 'het geloof weliswaar attent kan zijn op de problemen die zich voordoen in de democratie, maar grote moeite heeft de problemen *inherent* aan de democratie waar te nemen en erover na te denken'. Het inherent problematische karakter van de democratie: dat is het traditionele inzicht dat in vergetelheid is geraakt, aldus Kristol.

Democratie is tot een geloof verworden: heilig en onaantastbaar. Dit heeft ertoe geleid dat de inherent problematische aard van de democratie werd ontkend en onbespreekbaar gemaakt. Aan het heilige kleven geen smetten. Het paradoxale effect van deze miskenning is dat de democratie er uiteindelijk door vernietigd zou kunnen worden. Met zwakke plekken valt goed te leven, mits zij onderkend en gerepareerd worden of, als dat niet mogelijk is, er in ieder geval acht op wordt geslagen en rekening mee wordt gehouden. Miskenning leidt vroeg of laat tot rampspoed. Juist zij die de democratie een warm hart toedragen, hebben de plicht haar tekortkomingen en grenzen vast te stellen, om haar te kunnen verstevigen en pantseren.

Kristol verwijst naar de *Founding Fathers*, de generatie van mannen die de Amerikanen voorgingen in de onafhankelijkheidsoorlog, de *Declaration of Independence* opstelden en in 1787 te Philadelphia de Constitutie van de Verenigde Staten ontwierpen. De bekendsten zijn Adams, Franklin, Jefferson, Madison en Hamilton; de twee laatstgenoemden waren tevens de voornaamste auteurs van wat algemeen wordt gezien als het belangrijkste politiek-filosofische werk ooit in de Verenigde Staten geschreven: de *Federalist Papers*, een werk dat geschreven is met het oogmerk de Amerikaanse Constitutie – de moeder aller constituties – te verklaren en te verdedigen.[2]

2 Alleen Franklin was werkelijk overal bij. Hamilton en Madison behoren niet tot de ondertekenaars van de Declaration. Adams en Jefferson waren in Londen respectievelijk Parijs ten tijde van de Philadelpia Convention.

De *Founding Fathers*, schrijft Kristol, 'hadden diep nagedacht over de traditionele problemen van de politieke filosofie. Een van die traditionele problemen was het problematische karakter van democratieën. De *Founding Fathers* waren zich ervan bewust dat in het verleden de democratie – in de zin van de onbeperkte heerschappij van de *demos*, van de meerderheid – een van de minst stabiele en niet altijd het meest bewonderenswaardige politieke regime was geweest.' Kristols verwijzing is niet lukraak. De problemen der democratie en de vraag hoe er op verstandige wijze mee om te gaan, worden in de *Federalist Papers* als in geen ander boek doordacht.[3]

Het bewustzijn van de inherent problematische aard van de democratie dateert natuurlijk uit een tijd ver voor de *Federalist Papers*. Zoals Kristol ook al aangeeft is het een traditioneel inzicht van de politieke filosofie. Men treft het aan bij vrijwel alle grote politiek filosofen van vóór de negentiende eeuw. Twee aspecten van die eensgezindheid zijn bijzonder opvallend. Vrijwel allen menen dat de problematiek zo groot is dat de democratie afgewezen dient te worden. En deze afwijzing geschiedt vrijwel altijd met een beroep op Griekse en Romeinse auteurs uit de Oudheid. Daarbij dient overigens aangetekend te worden dat de Romeinen in hoge mate schatplichtig waren aan de Grieken. De traditionele visie in de politieke filosofie op de democratie is dan ook in essentie een Griekse visie.

Wat de *Federalist Papers* zo bijzonder maakt, is dat daarin bewust afstand wordt genomen van de traditionele afwijzing van de democratie. Sterker nog, in volstrekte tegenstelling tot de traditie, wordt juist ten faveure van een democratie gepleit. Dit pleiten voor een democratie gebeurt evenwel in een expliciete uiteenzetting en met groot respect voor de traditionele argumenten contra een democratie. Het streven daarbij is niet deze argumenten te weerleggen, maar ze hun angel te ontnemen door een nieuwe regeringsvorm te ontwerpen, die weliswaar democratisch is, maar tevens aan de traditionele bezwaren tegemoet komt.

3 Met uitzondering van Tocquevilles *Démocratie en Amérique*.

3

Wat zijn nu de traditionele bezwaren tegen democratie? Zoals gezegd is de traditionele visie op democratie in essentie een Griekse visie. Deze is het product van een diepgaande reflectie op de aard en de oorzaken van de ontwikkelingsgang van vooral de Atheense polis sedert de magistratuur van Solon aan het begin van de zesde eeuw voor Christus tot aan de machtsovername door de Macedoniërs in de jaren dertig van de vierde eeuw voor Christus. De belangrijkste auteurs zijn uiteraard Plato en Aristoteles, maar anderen hebben eveneens een grote invloed gehad op het traditionele denken over de problemen der democratie, in het bijzonder Xenophon en Thucydides, maar ook auteurs als bijvoorbeeld Isocrates en Demosthenes.

In de kern bestaat de kritiek op de democratie uit twee verwante, maar analytisch te scheiden stellingen, beide gebaseerd op de ervaringen die de Grieken zelf hadden opgedaan. Ten eerste: democratie heeft de inherente neiging te ontaarden in anarchie. Ten tweede: democratie verwordt gemakkelijk tot een tirannie van de meerderheid over de minderheid, van de velen over de weinigen.[4] Als zodanig vormde de kritiek op de democratie een onderdeel van het hoofdthema van de *episteme politike*: hoe kunnen tirannie en anarchie worden voorkomen?

Hoe werden deze stellingen ten aanzien van de democratie beredeneerd? Wat betreft de neiging van de democratie tot anarchie te vervallen: democratie is gebaseerd op de principes van vrijheid en gelijkheid. Deze principes leiden echter, wanneer ze tot het uiterste worden opgerekt, tot anarchie, omdat men, wanneer men de totale vrijheid en de totale gelijkheid nastreeft, niet het gezag kan accepteren en de gehoorzaamheid betonen waarop maatschappelijke orde toch uiteindelijk berust. De neiging de principes van vrijheid en gelijkheid, wanneer hij ze eenmaal tot de zijne heeft gemaakt, tot het uiterste op te rekken, is echter inherent aan de mens.

Waarom is anarchie zo gevaarlijk? Anders gezegd: wat is het

4 J. de Romilly, *Problèmes de la Démocratie Grecque*, Parijs 1975.

belang van maatschappelijke orde? Deze vormt de basis van de rechtszekerheid, zonder welke vrede, welvaart en beschaving niet denkbaar zijn. De anarchie produceert het tegenovergestelde: rechteloze en opgejaagde mensen, die elkaar in een strijd van allen tegen allen van huis en haard verdrijven en te gronde richten. Maar voordat het zover is, zal allang de roep om de sterke man luid zijn geworden en zijn tirannie zijn gevestigd. Aldus vernietigen excessieve vrijheid en gelijkheid uiteindelijk zichzelf en roepen ze een regime in het leven, dat de democratie juist beoogde te voorkomen.

Behalve door de neiging te ontaarden in anarchie en in reactie daarop in een tirannie van de sterke man, kenmerkt de democratie zich ook doordat ze gemakkelijk vervalt in een specifieke vorm van tirannie: de tirannie van de meerderheid over de minderheid, van de velen over de weinigen. Deze vorm van tirannie moet duidelijk onderscheiden worden van die van de sterke man. Altijd bestaat in een democratie de verleiding voor de meerderheid te regeren ten koste van de minderheid. Het hemd is nu eenmaal nader dan de rok. Dat is uiteraard niet de bedoeling van democratie. De regering is er ten behoeve van het gehele volk, niet ten behoeve van de meerderheid van het volk.

Het feit dat, juridisch gesproken, de meerderheid beslist, betekent niet dat de meerderheid, moreel gesproken, mag beslissen wat ze maar wil. De meerderheid is moreel verplicht te beslissen in het belang van het gehele volk en niet in haar eigen deelbelang. De regel dat beslissingen die rechtskracht hebben voor allen, kunnen worden genomen wanneer een meerderheid erachter staat, is gekozen omdat de eis van consensus ertoe zou leiden dat de status quo min of meer onaantastbaar wordt en een enkeling zelfs een door de overgrote meerderheid vurig gewenste maatregel zou kunnen tegenhouden. Dit is in de meeste gevallen niet redelijk – tenzij het zou gaan om een door de meerderheid gewenste aantasting van fundamentele individuele rechten –, maar zou er bovendien toe leiden dat de meerderheid vroeg of laat buiten het recht om gaat om haar zin door te zetten. Dezelfde overwegingen gelden, zij het in mindere mate, eveneens voor de eis van een gekwalificeerde meerderheid;

vandaar de meerderheidsregel. Het is een praktisch compromis, meer niet.

4

Dit leidt tot twee eisen die aan het democratische proces gesteld kunnen worden. Ten eerste dient de meerderheid altijd zo veel mogelijk rekening te houden met de opvattingen en de wensen van de minderheid. Beslissingen dienen derhalve over het algemeen niet te worden genomen met een krappe meerderheid. Ze dienen van dien aard te zijn dat een grote meerderheid van het volk erachter kan staan, ook al is het schoorvoetend.

Een tweede eis die aan de democratie gesteld kan worden is dat vermeden wordt dat de meerderheid en de minderheid voortdurend uit dezelfde personen bestaat, maar dat er sprake is van wisselende meerderheden: soms moet de een toegeven, soms de ander.

Als niet aan deze eisen is voldaan, kan eigenlijk niet van democratie worden gesproken, ook al wordt steevast beslist bij meerderheid van stemmen. Er is dan sprake van een tirannie van de meerderheid. Dit is een perversie van de democratie, want het was er in een democratie nu juist om te doen de tirannie te voorkomen.

Daar komt bij dat beslissingen die met krappe meerderheid worden genomen, een geringe legitimiteit hebben en leiden tot maatschappelijke onvrede. Dat wordt nog eens versterkt wanneer het steeds dezelfde mensen zijn die moeten toegeven. Als met de minderheid te weinig rekening wordt gehouden, zal ze vroeg of laat, zeker wanneer het een grote minderheid is, besluiten dat zo'n democratie de hare niet is. En dan zijn de rapen gaar. Wetsontduiking, opstand tegen het gezag, een afscheiding, een burgeroorlog: het zijn allemaal mogelijke consequenties.

Deze klassieke inzichten omtrent de democratie lopen voortdurend het gevaar in vergetelheid te geraken. Er bestaat een permanente dreiging dat de primitieve notie van democratie

als de regering van de meerderheid de bovenhand krijgt. Een interessant voorbeeld van die vergetelheid treft men aan in Xenophons *Hellenica*, waarin wordt verhaald dat op een gegeven moment, tegen het einde van de Peloponnesische oorlog, in de volksvergadering van Athene een illegaal voorstel wordt gedaan. Wanneer enkelen wijzen op die illegaliteit, maakt zich een grote woede meester van de massa en schreeuwt men uit dat het een verwerpelijke zaak is het volk te verhinderen te doen wat het ook maar wil.[5] Men ziet het: er is niets nieuws onder de zon.

De Griekse auteurs, aan wie we deze analyse te danken hebben, waren de mening toegedaan dat tegen de problemen der democratie uiteindelijk geen kruid gewassen is. Democratie ontaardt ten langen leste altijd in anarchie en een tirannie van de sterke man, of in een tirannie van de meerderheid, de orde gaat uiteindelijk altijd ten onder in de chaos. Daaruit klimt de mens wel weer naar boven, maar dan toch alleen maar om een nieuwe ronde van een eeuwigdurende cyclus in gang te zetten. Tot aan het einde van de achttiende eeuw hebben vrijwel alle politiek filosofen het de oude Grieken nagezegd. Dit is dan ook het traditionele standpunt over de problemen inherent aan de democratie.

5

In de *Federalist Papers* nu wordt de Herculische taak ondernomen de democratie te rechtvaardigen in het volle bewustzijn van genoemde problemen; waarlijk geen sinecure. Madison en de zijnen beseften terdege hoe nieuw en zonder precedent hun onderneming was. Toch zijn ze nooit in de fout vervallen de lessen van het verleden terzijde te schuiven en te denken dat alles anders kan en moet. Vernieuwing dient stevig ingebed te zijn in de historische ervaring. Met utopieën hebben ze geen geduld. De regeringsvorm die in de *Federalist Papers* wordt ontworpen is dan ook weliswaar in vele opzichten volstrekt nieuw, maar wel

5 Xenophon, *Hellenica*, XVII.12.

degelijk geënt op beproefde ideeën uit de traditie, in het bijzonder op de klassieke notie van 'de gemengde regering', i.e. een regering met een monarchaal, een aristocratisch en een democratisch element.[6]

Zelfs het uitgangspunt van de analyse is door en door traditioneel. 'Het is onmogelijk de geschiedenis te lezen van de kleine republieken van Griekenland en Italië zonder de sensaties van gruwel en walging te voelen over de beroeringen waaraan ze permanent blootstonden en over de snelle opeenvolging van revoluties waardoor ze voortdurend heen en weer gingen tussen de uitersten van tirannie en anarchie.' (*FP* 9) Sommigen hebben hieruit afgeleid dat 'free government' en 'the order of society' onverenigbaar zijn. Toegegeven moet worden, aldus de *Federalist Papers*, dat 'als het ondoenlijk was gebleken modellen te ontwerpen van een perfectere structuur, de verlichte vrienden der vrijheid verplicht waren geweest de zaak van de democratie als onverdedigbaar prijs te geven'. (*FP* 9)

Echter, 'de wetenschap der politiek is sterk vooruitgegaan'. (*FP* 9) De vooruitgang ligt in essentie in twee ontdekkingen. In de eerste plaats de ontdekking van het beginsel van representatie. (*FP* 10) En in de tweede plaats de ontdekking van de beginselen van machtenscheiding en *checks and balances*. (*FP* 47-51) Tezamen vormen zij de oplossing voor de traditionele problemen der democratie. Als aan deze beginselen onverkort wordt vastgehouden, is de kans minimaal dat de democratie ooit ontaardt in anarchie, een tirannie van de sterke man of een tirannie van de meerderheid. Representatie, machtenscheiding en *checks and balances* zijn de belangrijkste institutionele waarborgen van de democratie.

6

Het representatiebeginsel behelst dat de democratie een indirecte of representatieve democratie dient te zijn, waarin het

6 Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Brunswick, N.J., XII.2.

staatsbestuur wordt gedelegeerd aan een kleine groep burgers gekozen door de overige burgers.[7] Het idee van een directe of 'pure democratie', waarin de burgers 'in eigen persoon bijeenkomen en de staat besturen', wordt in de *Federalist Papers* afgewezen (*FP* 10). Dit laatste was uiteraard het traditionele idee van democratie. Representatie speelde in de Griekse conceptie van democratie op zijn hoogst een ondergeschikte rol.

Vaak wordt gedacht dat representatie om zuiver praktische redenen is ingevoerd. Directe democratie, zo is dan de argumentatie, is alleen mogelijk in kleine gemeenschappen, zoals de Griekse polis. In een grote staat moet men genoegen nemen met een benadering van het ideaal. Vandaar de representatieve democratie. Deze gedachte is onjuist, althans voor wat betreft de *Federalist Papers*. Daarin wordt een lans gebroken voor de principiële superioriteit van een representatieve boven een directe democratie en, daarmee samenhangend, voor de superioriteit uit democratisch oogpunt van een grote staat boven een kleine staat. (*FP* 10 en 63)

Wat betreft de omvang van de staat: het simpele feit dat er in een grote staat meer burgers zijn, maakt dat de kans op een eensgezinde meerderheid kleiner is, en daarmee ook de kans op een tirannie van de meerderheid. Een grote staat is waarschijnlijk een staat van minderheden. Maar zelfs al zou er een eensgezinde meerderheid zijn in een grote staat, dan zal ze door haar grote omvang en geografische spreiding niet goed in staat zijn daadwerkelijk samen te zweren tegen de minderheid. In een kleine staat ligt dit alles geheel anders. (*FP* 10) Let wel: dit is een

7 *Federalist Papers*, no. 56: 'Wie zullen de kiezers zijn van de volksvertegenwoordigers? De rijken niet meer dan de armen. De geschoolden niet meer dan de ongeschoolden. De hooghartige erfgenamen van bekende namen niet meer dan de eenvoudige zonen van obscuur en klein fortuin. De kiezers zullen de geweldige massa zijn van het volk van de Verenigde Staten. Wie zullen object zijn van de keuze van het volk? Iedere burger wiens verdiensten hem strekken tot de achting en het vertrouwen van het land. Geen kwalificatie wat betreft vermogen, geboorte, geloof, of beroep is toegestaan.'

argument voor de superioriteit van de representatieve democratie boven de directe democratie. Het representatiebeginsel maakt democratie mogelijk in grote staten, die door hun omvang bijdragen aan de stabiliteit van de democratie.

Maar er staat nog een tweede argument voor de superioriteit van de representatieve democratie in de *Federalist Papers*. Dit is het argument dat het representatiebeginsel de mogelijkheid schept de democratie te 'mengen' met een vleugje geestelijke aristocratie. (*FP* 10, 63) De representatieve democratie is zo gezien de moderne pendant van de aloude 'gemengde regering', die door de Grieken werd gezien als de beste regeringsvorm, omdat daarin een balans – en dus een stabiliteit – wordt gevonden die in alle andere regeringsvormen ontbreekt.

Dit veronderstelt natuurlijk wel dat de volksvertegenwoordigers ook daadwerkelijk een geestelijke aristocratie vormen en niet slechts een verzameling mensen die om allerlei redenen gekozen zijn, behalve om hun bijzondere geschiktheid voor het vervullen van een publiek ambt. Het een en ander leidt dus tot een tweevoudige vraag: wat zijn de competentievereisten van de volksvertegenwoordiger? En hoe kan worden verzekerd dat de volksvertegenwoordiging althans voor het grootste deel uit competente mensen bestaat?

De eerste vraag komt in wezen overeen met de klassieke vraag naar de voorwaarden voor burgerschap, die ook de Grieken sterk bezighield. Kort samengevat worden traditioneel drie criteria van competentie onderscheiden: kennis van zaken, publiek ethos, en economische onafhankelijkheid. Er is alle reden om deze criteria ook tegenwoordig nog tot uitgangspunt te nemen. Ook hierin ligt overigens een argument voor de representatieve democratie. Die kan namelijk aan deze criteria veel gemakkelijker voldoen dan een directe democratie, omdat ze niet meer de gehele bevolking betreffen, maar slechts een klein deel ervan.

Ook de tweede vraag – hoe kan worden verzekerd dat de volksvertegenwoordiging althans voor het grootste deel uit competente mensen bestaat? – heeft in een directe democratie een veel zwaardere lading dan in een representatieve democratie. Zoals

gezegd, moeten in een directe democratie alle burgers in principe aan de bovengenoemde criteria van competentie i.e. voorwaarden voor burgerschap voldoen. Dat is niet eenvoudig en legt een zware en omvattende taak op de schouders van de mens, wiens tijd, geld en energie voor een groot deel door de staat worden opgeëist. In een representatieve democratie kan worden volstaan met veel lichtere eisen aan het burgerschap van het grootste deel van de burgers. Hun noodzakelijke competentie beperkt zich tot het kiezen van goede volksvertegenwoordigers. Dat vereist kennis van zaken op hoofdlijnen, een zeker oordeelsvermogen en een zeker patriottisme; veel meer niet. Aan zulke eisen kan veel beter voldaan worden dan aan de eisen die in een directe democratie aan de burger moeten worden gesteld, hetgeen nog een argument voor de representatieve democratie is.

Met dit alles is de vraag hoe kan worden verzekerd dat de volksvertegenwoordiging althans voor het grootste deel uit competente mensen bestaat hier nog altijd niet beantwoord natuurlijk. Maar dat was het onderwerp van hoofdstuk 15, zodat we er nu verder aan voorbij kunnen gaan.

7

Dan de beginselen van machtenscheiding en *checks and balances*, de tweede categorie ‘verbeteringen’ van de nieuwe conceptie van democratie ten opzichte van de oude, die tezamen de oplossing zouden vormen voor de inherent problematische aard van deze regeringsvorm. In de *Federalist Papers* wordt, zoals gezegd, het representatiebeginsel voorop gesteld. Maar de werking van dit beginsel alleen is niet voldoende om de democratie te waarborgen. Zij moet aangevuld en ondersteund worden door machtenscheiding en *checks and balances*. (*FP* 51)

Op zich zijn de noties van machtenscheiding en *checks and balances* natuurlijk allesbehalve nieuw. Beide waren kenmerkend voor de klassieke ‘gemengde regering’. Wat nieuw is, is hun incorporatie in een democratisch bestel, die zich vooral daarin uit dat de traditionele concepten die primair een sociale connotatie hadden, nu worden gedefinieerd in functioneel-juri-

dische termen. Waar men voorheen sprak over een balans tussen een monarchaal element, een aristocratisch element en een democratisch element, daar spreekt men nu over een balans tussen de uitvoerende, de rechterlijke en de wetgevende macht.

Over de machtenscheiding zeggen de auteurs van de *Federalist Papers* dat 'geen politiek inzicht van grotere intrinsieke waarde is' dan dat 'de opeenhoping van alle macht, wetgevend, uitvoerend en rechterlijk, in dezelfde handen, of het nu bij een enkeling is, dan wel bij weinigen of velen en of ze nu erfelijk is dan wel resultaat van zelfbenoeming of verkiezing, terecht kan worden bestempeld als de definitie zelf van tirannie'. (*FP* 47) Door te veel bevoegdheden in handen van een en hetzelfde orgaan en vooral van een en dezelfde functionaris te leggen, al is het of hij gekozen, levert men zich uit aan de tirannie. Daarmee is meteen duidelijk waarom het representatiebeginsel alleen niet volstaat.

De machtenscheiding dient niet volledig te zijn. 'De ervaring toont ons dat de uitwerking van deze maatregel erg is overschat en dat een adequatere verdediging onontbeerlijk is voor de zwakkere tegenover de sterkere machten van de staat.' (*FP* 48) 'Tot welk middel zullen we onze toevlucht nemen om in de praktijk de noodzakelijke verdeling van macht over de verschillende staatsmachten in stand te houden?' Tot het volgende: 'De grootste waarborg tegen de geleidelijke concentratie van macht bij een van de machten ligt erin aan degenen die elke macht uitoefenen de nodige constitutionele middelen en de noodzakelijke persoonlijke motieven te geven om de inbreuken van de andere machten te weerstaan.' In één woord: 'Ambition must be made to counteract ambition.' (*FP* 51) Ziehier de beroemde definitie en rechtvaardiging van *checks and balances*.

Het een en ander heeft een belangrijke implicatie, die niet vaak en duidelijk genoeg kan worden uitgesproken, omdat we – het is hierboven al herhaaldelijk gememoreerd – permanent in het gevaar verkeren haar te vergeten en ons in ons politiek handelen te laten leiden door kortzichtige en primitieve noties, die ons op de lange duur van de regen in de drup helpen. Democratie vereist niet dat de volksvertegenwoordiging soeverein is en

dus op de een of andere manier het laatste woord dient te hebben. Integendeel, zelfs. De volksvertegenwoordiging heeft als (mede)wetgever zeer belangrijke, maar niettemin beperkte bevoegdheden. De uitvoerende en de rechterlijke macht hebben hun eigen bevoegdheden, waarin de volksvertegenwoordiging niet heeft te treden. Daarenboven is het volstrekt legitiem, ook en juist vanuit democratisch oogpunt, als de uitvoerende en de rechterlijke macht, wanneer ze dat nodig achten en binnen hun bevoegdheden blijven, de volksvertegenwoordiging de voet dwars zetten, ook al hebben ze geen onmiddellijke electorale legitimatie. Deze *checks and balances* vormen een wezenlijk onderdeel van de democratie. Zonder gaat het niet.

8

Dit leidt bij wijze van conclusie tot één algemene opmerking. Voor de democratie geldt, net als voor de meeste andere zaken trouwens, niet 'hoe meer, des te beter'. 'Democratisering' moge een nobel doel zijn onder vele omstandigheden, maar vaak is zij fnuikend, en wel voor de democratie zelf. Pleidooien voor invoering van de directe democratie en kritiek uit naam van de democratie op de onafhankelijke positie van de uitvoerende en de rechterlijke macht, zijn ogenschijnlijk principieel, maar in wezen primitief en tekenend voor de vergetelheid waarin een aantal traditionele inzichten in onze tijd zijn geraakt. Democratisering is maar in beperkte mate mogelijk en wenselijk. Als men verder gaat, resulteert niet de door de criticasters zo gewenste participatieve democratie, maar anarchie en tirannie.

HOOFDSTUK 18

Dualisme, democratie en rechtsstaat

1

Het staatsbestuur dient, naar algemene opvatting, zowel democratisch als rechtsstatelijk te zijn. Maar wat zijn dat eigenlijk: democratie en rechtsstaat? We nemen die termen gemakkelijk in de mond, maar weten we eigenlijk wel wat ze betekenen? Een zekere oppervlakkige kennis is er natuurlijk wel. Iedereen weet dat democratie periodieke algemene verkiezingen impliceert. En dat de meerderheid beslist. Iedereen weet ook dat een rechtsstaat een staat is waarin mensen rechten hebben tegenover de staat, dat de staat hun niet zomaar van alles kan opleggen en aandoen. Daarmee zijn de concepten van democratie en rechtsstaat echter nog lang niet voldoende gepeild. Sterker nog: men kan zonder overdrijving stellen dat van deze oppervlakkige definities een gevaar uitgaat. Want als dergelijke definities algemeen aanvaard raken, lopen we de kans dat we zowel de democratie als de rechtsstaat om zeep helpen. Niet uit kwade wil, maar simpelweg omdat niemand meer beseft wat ze zijn, hoe ze werken en wat ervoor nodig is. We zijn al een aardig eind op de verkeerde weg. Voor wie weet wat democratie en rechtsstaat zijn, is onmiskenbaar dat ze in ons land vaak verre van optimaal functioneren.

2

Tot de kern van de rechtsstaatsidee behoort de zogenaamde *trias politica*, de scheiding en het evenwicht tussen de rechterlijke macht, de uitvoerende macht en de wetgevende macht. De *trias* maakt deel uit van de grondslag van de letter en de geest van de Nederlandse constitutie. Ze is noodzakelijk, omdat een te grote

machtsopeenhoping, gezien de menselijke natuur, de poort openzet voor wanbestuur, corruptie, willekeur, machtsmisbruik en, in het ergste geval despotie. Als mensen engelen waren, zouden zij niet hoeven worden bestuurd. En als mensen zouden worden bestuurd door engelen, zouden de scheiding en het evenwicht van machten niet nodig zijn. Maar omdat mensen mensen zijn moet 'ambition be made to counteract ambition'. Aldus de *Federalist Papers*, één van de voornaamste staatkundige geschriften uit de geschiedenis.[1] Auteurs die luchthartig doen over het belang van de *trias politica* of zelfs beweren dat ze achterhaald is, geven blijk van grote onnozelheid die, als ze maar voldoende aanhang krijgt, fataal is voor de rechtsstaat.

Is met de scheiding en het evenwicht tussen de rechterlijke macht en de overige twee machten in Nederland iets aan de hand, de scheiding en het evenwicht tussen de uitvoerende en de wetgevende macht is volledig zoek. De uitvoerende macht behoort toe aan de regering, waaraan het ambtelijk apparaat is verbonden. De wetgevende macht behoort toe aan het parlement (scheiding), maar de regering is mede-wetgever (evenwicht), omdat de ervaring heeft geleerd dat de balans tussen de drie machten in gevaar komt als de wetgevende macht exclusief aan het parlement is voorbehouden. Daarnaast heeft het parlement de taak de uitvoerende macht (het regeringsbeleid) te controleren.

Vooral met deze laatste taak is het, vanuit het oogpunt van de *trias*, slecht gesteld. Wat zijn de voorwaarden waaraan voldaan moet zijn, wil het parlement de controlerende taak naar behoren kunnen uitoefenen? De belangrijkste voorwaarde is dat er sprake is van een *dualistische* verhouding tussen regering en parlement. Met andere woorden: het parlement dient voldoende afstand te houden van de regering om zijn onafhankelijkheid ten opzichte van laatstgenoemde te behouden. Anders komt er immers van de controle niets terecht. Of het parlement kapselt de regering in, gaat meeregeren en reduceert de regering tot een soort dagelijks bestuur, of de regering kapselt het

1 *Federalist Papers*, no. 51.

parlement in en reduceert het tot een lichaam dat vrijwel automatisch een stempel van goedkeuring zet op regeringsbesluiten. Deze laatste verhouding komt overeen met de verhouding die, zoals recentelijk is gebleken, bestond tussen het accountantskantoor Arthur Anderson en het Amerikaanse energiebedrijf Enron. Het is ook exact de verhouding tussen de regering en het parlement in Nederland. De weinig vleiende maar erg toepasselijke kwalificatie 'stemvee' is in dit verband ooit, door een onafhankelijk denkende CDA-senator, gebruikt voor Tweede-Kamerleden. Met de onafhankelijkheid van de Eerste-Kamerleden is het echter, als puntje bij paaltje komt, niet veel beter gesteld. Kortom: in Nederland anno nu is beslist geen sprake van een scheiding en evenwicht tussen regering en parlement. Regering en (de meerderheid in) het parlement zijn sterk met elkaar verweven, waarbij het vooral de regering is, die aan de touwtjes trekt.

3

De onmiddellijke oorzaken hiervan zijn bekend: een gedetailleerd regeerakkoord, waaraan de kamerleden van de regeringsfracties zich moeten binden, de daarmee verbonden strikte fractiediscipline en meer in het algemeen de grote 'intimiteit' tussen de (top van de) regeringsfracties en de regering, tot uiting komend in veelvuldig overleg en afstemming tussen hen, in en buiten 'het torentje'. Sommigen spreken zelfs van 'osmose'.

De meeste mensen zijn geneigd deze praktijk als een gegeven te beschouwen. 'Zo gaat het nu eenmaal.' Ze is echter pas na de oorlog gaandeweg gegroeid en heeft eerst in de jaren zestig tot tachtig de vorm aangenomen die ze vandaag de dag heeft. Het lijdt bovendien, zoals uiteengezet, geen twijfel dat deze praktijk haaks staat op de *trias* en dus op de Nederlandse constitutie.

Welke zwaarwegende argumenten zijn er dan om haar te handhaven? Geen. Politici hebben het ter rechtvaardiging meestal over de 'stabiliteit' en de 'regeerbaarheid' van het land

en het bekendste handboek van het Nederlandse staatsrecht, Van der Pot/Donner, komt niet verder dan het slappe en niet nader toegelichte oordeel dat het 'toch zonder afspraken meestal niet blijkt te gaan'.

Nu is wel duidelijk dat het voor een regering op deze manier allemaal veel makkelijker is en daarin ligt dan ook de verleiding om het zo te doen, maar dat betekent niet dat het ook noodzakelijk is om het zo te doen. Integendeel: het staatsrecht is juist bedoeld om dit soort van verleidingen de pas af te snijden, omdat die vanuit het oogpunt van behoorlijk bestuur en de bescherming van de burgerlijke vrijheden gevaarlijk zijn. De controle op het regeringsbeleid kost inderdaad tijd, geld en moeite. Maar ze is, gezien de menselijke natuur, onmisbaar. En dat is wat het zwaarst moet wegen, niet het gemak van de regering.

Stel dat het allemaal in de ban zou worden gedaan: het gedetailleerde regeerakkoord, het torentjesoverleg en al het andere dat bijdraagt tot de osmose tussen regering en parlement. Stel dat we de *trias* in ere zouden herstellen. Zou het land dan instabiel en onbestuurbaar worden? Neen, natuurlijk niet, maar het zou wel op een andere wijze bestuurd (moeten) worden.

Met uitzondering van de gevallen die als 'vrije kwestie' worden bestempeld en dan ook onmiddellijk interessante debatten opleveren, is het parlement nu min of meer een *quantité negligeable*, zolang het regeringsbeleid in nauw overleg met de (fractietop van de) regeringspartijen wordt bepaald. Alleen de oppositie moet van het lijf worden gehouden, maar dat is niet al te moeilijk aangezien men verzekerd is van de steun van de parlementaire meerderheid. Het volstaat, wanneer men zich op de vlakte houdt. Omdat zo alles in de 'achterkamertjes' al is geregeld, zijn de parlementaire debatten doorgaans beperkt tot wat gekissebis met de oppositie en de bespreking van de technische details. Als gevolg daarvan zijn ze niet alleen vruchteloos en saai, maar komen bovendien de wezenlijke aspecten en fundamentele keuzes die gemaakt zijn veelal niet eens ter sprake!

Hoe anders zou het gaan als de regering daadwerkelijk op afstand van het parlement zou staan, als er geen regeerakkoord

was, of althans slechts een paar afspraken op hoofdlijnen, niet meer dan één velletje, als er niet vooraf en in beslotenheid afspraken werden gemaakt in kleine kring en als soepeler zou worden omgegaan met de fractiediscipline. (Verdwijnen zal deze laatste niet, zolang parlementariërs via een politieke partij worden gekozen en van die partij afhankelijk zijn voor herverkiezing. Dat is ook niet erg. Integendeel: de kiezer stemt op een partij en daarom moeten er in het parlement ook herkenbare partijstandpunten worden verwoord. Bovendien: fractiediscipline kan heel wel samengaan met dualisme. Ze staat op zich immers los van de verhouding tussen regering en parlement. Maar ze blijft gevaarlijk, want ze maakt het voor de regering heel wat gemakkelijker zich meester te maken van het parlement.)

Als op deze wijze de *trias* weer in ere zou zijn hersteld, dan is de regering genoodzaakt bij al haar beleidsvoornemens actief een meerderheid in het parlement bijeen te sprokkelen. Ze kan er niet a priori van uitgaan dat de fracties van de partijen die in de regering vertegenwoordigd zijn het regeringsstandpunt zullen steunen. En dat leidt tot de noodzaak voor de regering om werkelijk naar de oppositie te luisteren en haar steun te zoeken, maar geeft de regering ook de vrijheid om, zo nodig, tegen de regeringsfracties in te gaan. Het zwaartepunt van de besluitvorming verschuift zo vanzelf naar de plaats waar het hoort te liggen: naar het openbare parlementaire debat, waar voor het oog van het publiek daadwerkelijk gestalte kan worden gegeven aan de controle op het regeringsbeleid.

4

Is de huidige verhouding tussen regering en parlement vanuit rechtsstatelijk oogpunt ongewenst, vanuit democratisch oogpunt geldt hetzelfde. Democratie is méér dan alleen het recht van de bevolking eens in de zoveel jaar haar goed- of afkeuring uit te spreken over het gevoerde regeringsbeleid. Het algemeen kiesrecht is de sluitsteen van de democratie, niet minder, maar ook niet meer. Uit het bestaan van algemeen kiesrecht alleen

kan niet worden afgeleid dat er sprake is van democratie. Het dan toch zo te noemen, is pure sofisterij.

Het wezen van de democratie-idee is de gedachte dat het volk zelf dient te besluiten welke regels er zullen gelden. In de Oudheid en gedurende vele eeuwen daarna dacht men daarbij aan directe democratie, waarin het volk zelf in vergadering bijeenkomt om hierover te beslissen. In de achttiende eeuw – de *Federalist Papers* zijn ook hierin van grote betekenis – heeft men die opvatting losgelaten en de democratie-idee gecombineerd met de middeleeuwse notie van vertegenwoordiging. Zo is het concept van de representatieve democratie geboren. Dit was een briljante combinatie, omdat de representatieve democratie een aantal nadelen wegneemt die kleven aan de directe democratie.

Ten eerste: directe democratie is alleen mogelijk in kleine gemeenschappen, zoals de Griekse stadstaat, representatieve democratie kan ook worden ingevoerd in zeer grote staten. Ten tweede: representatieve democratie is een vorm van arbeidsdeling en specialisatie. Zij bespaart de burger dus veel tijd en levert, als het goed is, een professioneler ‘product’ op. Ten derde: niemand is een goede rechter in eigen zaak. In de representatieve democratie worden de zaken niet door de burger zelf, maar door anderen, de volksvertegenwoordigers, beoordeeld. Dit vergroot de kans op een beter, want objectiever oordeel over wat er dient te gebeuren. En ten vierde: de representatieve democratie maakt het mogelijk de democratie te combineren met een element van geestelijke aristocratie, zodat volkse sentimenten en voorkeuren – brood en spelen – enigszins kunnen worden getemperd en bijgestuurd ten gunste van het nobele en geestelijke.

De democratieën, die in de negentiende en de twintigste eeuw in het Westen zijn ontstaan, zijn stuk voor stuk representatieve democratieën. Ook in de Nederlandse constitutie is niet de directe, maar de representatieve democratie verankerd. Alleen wie meent dat géén van de vier bovenstaande argumenten deugt, kan dit betreuren.

5

De democratie waarover we het hebben, de democratie waarin we wensen te leven is dus een representatieve democratie. Het volk besluit daarin niet zelf in een volksvergadering welke regels er zullen gelden, maar besteedt de besluitvorming daarover uit aan een vertegenwoordigend lichaam – het parlement –, waarin namens het volk wordt beslist. Het parlement is dus het brandpunt van de representatieve democratie.

Hoe groot de verschillen ook zijn tussen directe en representatieve democratie, ze verschillen niet in de wijze waarop de beslissingen in de volksvergadering c.q. de volksvertegenwoordiging tot stand dienen te komen. Het gebrek aan kennis hiervan is onthutsend groot; doorgaans neemt men klakkeloos aan dat het beslissen bij meerderheid van stemmen de wijze van beslissen is die in een democratie behoort te worden gebruikt. Kracht van wet krijgt dát voorstel waar de meerderheid zich achter schaart.

Dit is een misvatting. De meerderheidsregel heeft geen inherente waarde en is zelfs een problematische beslisregel. Er is inderdaad geen beter alternatief, maar de meerderheidsregel is alleen acceptabel als er op een bepaalde manier mee wordt omgegaan.

Om dit beter te begrijpen moeten we een stap terugdoen en ons eerst eens afvragen wat in een democratie de ideale beslisregel is. Dat is de consensusregel. Idealiter wordt in een democratie beslist met algemene instemming. In de praktijk is die vrijwel nooit te bereiken, maar consensus blijft niettemin het moreel kompas, waarop moet worden gevaren. Voor de representatieve democratie brengt dit een drietal normen met zich.

Ten eerste: parlementariërs en parlementaire fracties dienen de wezenlijke bereidheid te hebben naar elkaar te luisteren en zich te laten overtuigen. Er moet sprake zijn van een echt debat tussen mensen met een open geest. Het is een perversie van het parlementaire debat als wordt volstaan met het, ten behoeve van de publieke tribune en de 'handelingen', verkondigen van de eigen opvatting en het elkaar vliegen afvangen in de discussie.

Ten tweede: het parlement dient bij alle beslissingen steeds te streven naar een zo inclusief mogelijke parlementaire meerderheid. Besluiten die gebaseerd zijn op een krappe meerderheid zijn ongewenst en alleen in uitzonderingsgevallen toelaatbaar. Dit vereist van de parlementaire meerderheid dat ze bereid is water in de wijn te doen om althans een deel van de minderheid aan haar zijde te krijgen, ondanks het feit dat ze bij een botte toepassing van de meerderheidsregel haar zin zou kunnen krijgen.

Ten derde: de meerderheid die de besluiten steunt, dient van wisselende partijpolitieke samenstelling te zijn. Als alle parlementariërs en alle fracties soms hun zin krijgen en soms niet, wordt de wil van het gehele volk nog redelijk weerspiegeld in de besluitvorming. Dat is niet het geval als steeds dezelfde meerderheid haar zin doordrijft en steeds dezelfde minderheid in het zand bijt. Dat is een corruptie van het bestel.

Als aan deze drie normen min of meer is voldaan is de meerderheidsregel acceptabel. Is er niet aan voldaan, maar wordt de meerderheidsregel slechts gebruikt als machtsinstrument van een meerderheid om steeds weer, zonder inhoudelijk debat, haar zin door te drukken, zelfs al is de stemverhouding vrijwel gelijk, dan is er geen sprake van democratie, maar van wat Tocqueville 'de tirannie van de meerderheid' heeft gedoopt. Bij het woord 'tirannie' moet men overigens niet meteen denken aan Stalin of Saddam Hoessein. Er bestaat ook zoiets als de kleine tirannie. Deze vormt geen dodelijke bedreiging, maar levert de burger wel uit aan een willekeurig en partijdig landsbestuur, dat onvoldoende rekening houdt met alle belangen en opvattingen.

Hoe is het, vanuit deze optiek bezien, gesteld met de Nederlandse democratie? Tamelijk slecht. Echte parlementaire debatten zijn uitzonderlijk. Wat we te zien krijgen is veeleer een ongeïnspireerde plichtpleging, waaraan niet te ontkomen valt omdat het staatsrecht haar nu eenmaal vereist, maar die in grote mate overbodig is, omdat allang in beslotenheid is afgekaart wat er gaat gebeuren. En de oppositie? Kan die niet voor het nodige vuurwerk zorgen? Neen, want aangezien de regeringsfrac-

ties volledig in de macht zijn van de regering en geen gemene zaak zullen maken met de oppositie, is deze altijd in de minderheid en kan ze wel haar tanden laten zien maar nimmer bijten. Het is, gegeven dat feit, voor de regering ook niet nodig werkelijk op de argumenten van de oppositie in te gaan. Het volstaat haar met een kluitje het riet in te sturen.

Ook aan de tweede en derde norm wordt niet voldaan. Veelal staan de regeringspartijen en de oppositie als twee blokken tegenover elkaar in het parlement. Voor de regeringspartijen is het natuurlijk mooi meegenomen, wanneer andere fracties meestemmen, maar een morele opdracht zien ze hierin niet. Ze zien er dan ook geen been in om zaken door te drukken, ook al wordt hun opvatting door geen enkele andere fractie gedeeld. En dat gaat zo niet een enkele keer, maar gedurende de gehele regeringsperiode van de zittende regering. De samenstelling van de meerderheid is steeds dezelfde. Ergo: gedurende vier jaar staat een flink deel van de bevolking, gerepresenteerd door dat deel van het parlement dat niet aan de regering 'meedoet', min of meer buiten spel. Dat is geen democratie, dat is tirannie van de meerderheid.

Wat is de oorzaak van deze zeer ongewenste situatie? Het gedetailleerde regeerakkoord, de fractiediscipline, het torentjesoverleg en, meer in het algemeen, alles wat bijdraagt tot de osmose die bestaat tussen de regering en de (top van de) regeringsgezinde fracties in het parlement. Kortom: het gebrek aan dualisme. Dit maakt het parlementaire debat onmogelijk en overbodig en leidt tot blokvorming in het parlement, waardoor het uiteenvalt in twee min of meer gescheiden kampen van winnaars en verliezers. En binnen het kamp van de winnaars worden de kaarten uitgedeeld door een handjevol mensen, zodat de tirannie van de meerderheid tegelijkertijd een oligarchie is: een heerschappij van de weinigen.

6

Zowel vanuit rechtsstatelijk als vanuit democratisch perspectief bezien, schiet de wijze waarop wij door de Haagse politiek

geregeerd worden ernstig tekort. Zowel vanuit rechtsstatelijk als vanuit democratisch perspectief bezien, is het ontbreken van het dualisme tussen regering en parlement de voornaamste oorzaak van dit tekortschieten. De vigerende praktijk staat bovendien haaks op de letter en de geest van de constitutie. Ze is dus onconstitutioneel. Wat valt daartegen te doen?

Om te beginnen moet worden gepleit voor een cultuuromslag. Als de Haagse politiek dat zelf wil, gaat het regeerakkoord van tafel, vermindert de fractiediscipline en stopt het achterkamertjesoverleg tussen de regering en de regeringsfracties in de kamer. Als de Haagse politiek het zelf wil, ontstaat er een opener verhouding tussen regering en parlement, waarin gediscussieerd wordt, waarin plaats is voor concessies aan de oppositie om een omvattender meerderheid te halen en waarin ten slotte de samenstelling van de meerderheid van geval tot geval wisselt. Als de Haagse politiek het zelf wil, gebeurt dat allemaal.

Vooralsnog zie ik het echter niet gebeuren, omdat de Haagse politiek het om diverse redenen niet wil. Sommige politici geloven waarschijnlijk echt in het argument dat het voor de stabiliteit noodzakelijk is, al was het maar omdat ze dat anderen hebben horen zeggen. Andere politici vinden het allemaal wel prima zo, omdat ze niet beter weten, of omdat ze niet waarlijk geïnteresseerd zijn in het democratische en rechtsstatelijke gehalte van het landsbestuur. En velen zijn de gevangene van de gegroeide toestand: ze zouden wel anders willen, maar het politieke spel wordt nu eenmaal zo gespeeld. Wie zich niet aan de regels houdt, plaatst zichzelf buitenspel en verliest.

Wat resteert als een cultuuromslag niet te verwachten is in het huidige stelsel van regels? Precies: het veranderen van die regels. Als de regels, die de verhouding tussen regering en parlement regelen, deze kennelijk niet naar behoren regelen, dienen die regels te worden geamendeerd. Daarmee rijst de vraag: op welke wijze kunnen deze regels worden geamendeerd, opdat het dualisme tussen regering en parlement wordt versterkt?

7

Onder de geldende regels zijn regering en parlement sterk van elkaar afhankelijk. De regering kan elk van de kamers van het parlement ontbinden (art. 64 lid 1 Grondwet). Het parlement anderzijds kan de regering 'naar huis sturen' (ongeschreven regel). Stel nu, we schrappen artikel 64 uit de Grondwet. Dan ontstaat de situatie dat de regering het parlement niet meer kan ontbinden, maar het parlement op zijn beurt wel de regering kan doen 'vallen'. Wat zal daarvan het effect zijn? Zal de Kamer de regering en haar leden nu harder aanpakken en beter controleren? Tot op zekere hoogte is dat wel te verwachten. Het machtsevenwicht verschuift immers iets in de richting van het parlement. Het effect zal echter teniet worden gedaan als de mensen die het in de partij voor het zeggen hebben in de regering zitten of achter de regering staan. Dan kan 'obstinaat gedrag' van het parlement immers nog steeds afgestraft worden; weliswaar niet onmiddellijk, maar dan toch bij de volgende verkiezingen, wanneer de kieslijsten worden samengesteld. Aangezien de meeste parlementariërs na de volgende verkiezingen weer willen terugkeren in de kamer zullen ze in dat geval eieren voor hun geld kiezen. We stuiten hier op een factor die, hoewel we hem niet tegenkomen in de Grondwet, van cruciale betekenis is voor de werking van ons constitutioneel bestel: politieke partijen. Zij zijn het die het dualisme tussen regering en parlement steeds weer in de kiem smoren, hoezeer men die twee ook onafhankelijk van elkaar maakt.

Stel de regel zou worden ingevoerd dat een ieder die lid is of is geweest van het parlement geen deel uit kan maken van de regering. Omdat vrijwel alle parlementariërs – althans die in de Tweede Kamer – de ambitie hebben ooit minister te worden en allen er rekening mee moeten houden op enig moment met degenen die nu het andere kamp uitmaken regeringsverantwoordelijkheid te zullen delen en dus één 'ploeg' uit te maken, heeft iedereen er belang bij elkaar niet al te hard aan te pakken en vooral aardig voor elkaar te blijven. De openbaarheid van het plenaire debat, waarin partijen tegenover elkaar staan en uit

angst voor gezichtsverlies niet toegeeflijk kunnen zijn, is uit dit oogpunt dan ook geen geschikt podium om 'met elkaar zaken te doen'. Dat kan veel beter in de beslotenheid van de 'achterkamer'. Er is niet veel fantasie voor nodig om te begrijpen dat het een en ander de controletaak van het parlement bepaald niet ten goede komt. Door nu te bepalen dat een ieder die lid is of is geweest van het parlement geen deel uit kan maken van de regering, snijdt men al deze overwegingen de pas af. Een kamerlid zal dan nimmer deel uitmaken van de regering en kan dus vrijuit spreken, zo zou men denken.

Helaas werkt het zo niet, want anders dan vroeger, toen parlementariërs nog *men of independent means* waren, zijn ze tegenwoordig financieel afhankelijk van hun ambt. Daarenboven is het voor oud-Kamerleden tegenwoordig niet meer zo gemakkelijk elders een goedbetaalde baan te krijgen. Deze gegevens maken dat er via hun partij toch flink wat druk op hen kan worden gezet. De zorg bij de volgende verkiezingen niet meer op de lijst te staan, is doorgaans voldoende om hen tot de orde te roepen. Weer zijn het dus de politieke partijen die roet in het eten gooien.

En dat lijkt zo te zijn bij elke constitutionele hervorming die maar kan worden bedacht. Hoeveel afstand men constitutioneel ook schept tussen regering en parlement, als de mensen die deel uitmaken van deze verschillende organen afhankelijk zijn van een en dezelfde partij, is de afstand toch weer tenietgedaan.

De kern van het probleem ligt dus in de politieke partijen. Zij frustreren het dualisme. En dat terwijl maar twee procent van het Nederlandse electoraat lid is van een politieke partij en slechts tien procent van die twee procent actief lid. De vraag rijst derhalve: hoe worden we verlost van de te grote invloed van de politieke partijen op de parlementariërs? Hoe kan worden bewerkstelligd dat de onafhankelijkheid van Kamerleden vergroot wordt?

8

Het probleem van een door de macht van politieke partijen geringeloord parlement is geen exclusief Nederlands fenomeen, maar doet zich in alle Europese landen in meer of mindere mate voor. 'Government in Europe is party government.'[2]

In de Verenigde Staten van Amerika ligt dat anders. Politieke partijen zijn daar niet meer dan kiesverenigingen van mensen die gezamenlijk een kandidaat stellen. Na de verkiezingen staan ze op non-actief, om pas bij de volgende verkiezingen nieuw leven ingeblazen te krijgen. Het is dan ook niet toevallig dat in de Verenigde Staten het dualisme, zowel op het niveau van de individuele staten, als op dat van de federatie, veel beter functioneert dan in Europa.

Vaak wordt gewezen op het zogenaamde presidentiële stelsel. Dit is een stelsel waarin de president (en de gouverneur) direct gekozen wordt, naast het parlement. Geen van beide kan de ander doen vallen. Ze zijn voor de gehele ambtsperiode met elkaar opgescheept. Omdat men dus niet bang hoeft te zijn voor een kabinetscrisis of een Kamerontbinding, kan het parlement zonder terughoudendheid de regering controleren en kritiseren. Een grotere mate van scheiding geeft in dit geval ook een beter evenwicht tussen de twee machten. Het is het overwegen waard ook in Nederland over te gaan op dit stelsel.

Daarmee is het goede functioneren van het Amerikaanse stelsel echter nog niet volledig verklaard. We hadden zojuist al geconstateerd dat, ook in een stelsel van formeel gescheiden machten, politieke partijen de scheiding toch weer ongedaan kunnen maken. Als dat het geval is, zouden we met een dergelijke scheiding nog niets opschieten. Daarom moet er ook iets veranderen aan het functioneren van de politieke partijen.

Hoe gaat het in de Verenigde Staten? Ten eerste wordt bij verkiezingen een zogenaamd districtenstelsel gebruikt. Anders dan bij een stelsel van evenredige vertegenwoordiging zoals we

2 M. Gallagher e.a., *Representative Government in Modern Europe*, 3e ed., Boston 2001, p. 271.

dat in Nederland kennen, waarin het grondgebied wordt beschouwd als één geheel, wordt hier het grondgebied opgedeeld in diverse districten. Verkiezingen vinden plaats per district. De kandidaat met de meeste stemmen wint.[3]

In een districtenstelsel nu is de band tussen kiezer en gekozenen veel sterker dan in een stelsel van evenredige vertegenwoordiging. In het laatste stelsel zijn de meeste Kamerleden betrekkelijk anonieme lieden, die hun zetel te danken hebben aan het feit dat ze door hun partij op de kieslijst zijn geplaatst. In een districtenstelsel kent iedereen 'zijn' Kamerlid. Dit heeft tot gevolg dat het Kamerlid minder afhankelijk wordt van zijn partij. Hij kan veel beter dan in een stelsel van evenredige vertegenwoordiging op eigen kracht in de Kamer komen – en blijven – en hoeft zich door de partij dus veel minder te laten gezeggen.

Deze tendens wordt ten slotte nog eens versterkt als, net als in de Verenigde Staten, niet de partij centraal bepaalt wie haar kandidaat zal zijn in de verkiezingen, maar een ieder die lid is van de partij zich kandidaat kan stellen in zijn district en de partijleden van het district zelf, in een aparte verkiezing – een *primary* – bepalen wie hun kandidaat is. Dit laatste zou zelfs wel eens van de grootste betekenis kunnen zijn.

9

Alleen als we erin slagen om op deze en wellicht nog andere wijzen de macht van de politieke partijen over de parlementariërs te breken, zullen we het dualisme daadwerkelijk kunnen vestigen. Daarmee zouden zowel de democratie als de rechtsstaat in Nederland erop vooruitgaan.

3 Voor een uitgebreide inleiding in kiesstelsels, zie Gallagher e.a., *ibid.*, hfst. 11.

HOOFDSTUK 19

Europese constitutie en constitutionele theorie

1

Op zijn bijeenkomst d.d.14 december 2001 heeft de Europese Raad een Europese Conventie in het leven geroepen, die de daaropvolgende anderhalf jaar, onder leiding van de Franse oud-president Valéry Giscard d'Estaing, een ontwerp-grondwet van Europa heeft geconcipieerd, die op 20 juni 2003 aan de Europese Raad is voorgelegd en de komende jaren door de lidstaten van de EU, al dan niet geamendeerd, moet worden geratificeerd.

Het gaat om een document dat wel eens de grondslag zou kunnen worden van de oprichting van een Verenigde Staten van Europa, en dat hoe dan ook bepalend zal zijn voor de nabije Europese toekomst. Alle mogelijke voor alle rechtsgebieden wezenlijke zaken worden in dit document vastgelegd: burgerschap, grondrechten, de bevoegdheidsverdeling tussen de Unie en de lidstaten, de bevoegdheidsverdeling tussen de organen van de Unie, wetgevingsprocedures, het kiesrecht, de begroting, de 'buitenlandse' politiek van de Unie, de toetredings- en uittredingsprocedure, maar ook de grondslagen van de economische politiek, het veiligheidsbeleid, de defensie, etc. etc.

Op al deze terreinen worden knopen doorgehakt en normatieve keuzes gemaakt, die van grote betekenis kunnen zijn voor de toekomst van Europa. Een debat over de merites van die normatieve keuzes ontbreekt echter vrijwel volledig onder de Nederlandse staatsrechtgeleerden. Men wacht af tot de knopen zijn doorgehakt. En als dat eenmaal is gebeurd, zal men zich ongetwijfeld in groten getale storten op het beschrijven en interpreteren van de nieuwe normen. Maar zelf deelnemen aan een nor-

matieve discussie over de vraag hóé de knopen moeten worden doorgehakt, dat doet men vrijwel niet. Liever blijft de vaderlandse staatsrechtgeleerde veilig op het vasteland van het *Sein* en waagt hij zich niet op de woelige baren van het *Sollen*. Hij zou het niet eens willen. Maar zelfs als hij het wel zou willen, dan zou hij het niet kunnen, omdat hij er eenvoudigweg niet voor is opgeleid. Zijn kennis en kundigheid beperken zich tot het uitleggen van het positieve constitutionele recht, het *ius constitutum*. Van het *ius constituendum* heeft hij geen kaas gegeten. Dat is niet iets van deze tijd in het bijzonder. Ook in het verleden is het Nederlandse staatsrecht nooit veel anders beoefend.[1]

De vraag is natuurlijk: bestaat er wel zoiets als kennis van het *ius constituendum*? De rechtspositivist zal ontkennen dat dit het geval is.[2] Kennis van het *ius constituendum* zou normatieve kennis zijn, kennis van het behoren (*Sollen*), en dat is volgens de positivist een *contradictio in terminis*. Kennis is kennis van de feiten, van wat is (*Sein*). Wat behoort te zijn is een kwestie van smaak, van subjectieve voorkeur. Daarover kan de wetenschap geen uitspraken doen, aldus de positivist. Dat de Nederlandse staatsrechtgeleerde zwijgt in het aangezicht van de ontwikkelingen in de boezem van de Europese Conventie, is tekenend voor de invloed die het rechtspositivisme heeft aan de Nederlandse juridische faculteiten.

2

De Europese Conventie doet alleen al door haar naam denken aan een eerdere conventie: de *Federal Convention*, ook wel naar de plaats van bijeenkomst de *Philadelphia Convention* genoemd, die vergaderde van 25 mei 1787 tot en met 17 september van datzelfde jaar, om een grondwet te concipiëren voor de Verenigde Staten van Amerika. De ontwerpgrondwet die daarvan het re-

1 Een kritisch overzicht geeft Wim Couwenberg, *De omstreden staat*, Alphen aan de Rijn 1974, pp. 33-52.

2 Een klassieke verwoording van dit standpunt is te vinden in Hans Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart 2000.

sultaat was, is tussen 7 december 1787 en 29 mei 1790 door alle Amerikaanse staten – toen 13 in getal – geratificeerd en is sedert die tijd van kracht in alle staten.[3]

Het is een uitzonderlijk succesvolle constitutie.[4] Binnen dit staatsrechtelijke kader hebben de Verenigde Staten zich kunnen ontwikkelen tot de welvarendste en machtigste natie op aarde, met een zeer grote individuele vrijheid én een even grote maatschappelijke vrede. Uiteraard zijn er ook altijd maatschappelijke problemen geweest – de positie van de zwarte minderheid is ongetwijfeld het voornaamste –, maar de staatkundige orde is, op de periode van de Burgeroorlog na, nimmer fundamenteel in het geding geweest, ondanks het feit dat de Verenigde Staten uitgroeiden van 13 tot 52 staten, van 3 miljoen inwoners tot een kleine 300 miljoen inwoners, van een overwegend blanke, Angelsaksische bevolking tot een *melting pot* van vele verschillende volken en culturen en van een rurale tot een sterk geürbaniseerde en geïndustrialiseerde samenleving. Kennelijk heeft deze constitutie een staatsbestel in het leven geroepen dat flexibel genoeg is om zeer grote veranderingen in goede banen te leiden en dat toch de fundamentele grondwaarden adequaat beschermt.

De 'Verenigde Staten van Europa' zullen, als het ervan komt, zowel qua inwonertal als qua economie en cultuur in vele opzichten op de Verenigde Staten van Amerika lijken. Er is dus alle reden om de Amerikaanse constitutie grondig te bestuderen.

3 Per 21 juni 1788 was de *Constitution* al 'law of the land' omdat op die dag de negende staat – New Hampshire – het ontwerp ratificeerde. Volgens art. VII van de *Constitution* was dat voldoende om haar van kracht te doen zijn.

4 De *Constitution* is 27 keer geamendeerd. De eerste tien amendementen, ook bekend als de Bill of Rights, dateren echter al van 15 december 1791 (ratificatie) en zouden in zekere zin nog tot de oorspronkelijke constitutie kunnen worden gerekend. De meeste van de overige zeventien amendementen hebben de constitutie democratischer gemaakt, maar haar kern niet aangetast. Men kan zeker niet stellen dat ze zo ingrijpend is geamendeerd dat er feitelijk sprake is van een andere constitutie.

3

De vraag is evenwel hoe dat moet worden gedaan. Stel, we zouden beginnen met eerst maar eens de gehele Amerikaanse constitutie door te lezen, wat altijd een goed idee is. Veel werk is het ook niet, want het gehele document, inclusief amendementen beslaat niet meer dan twintig à dertig pagina's. We lezen dan bijvoorbeeld in artikel 1, sectie 1: 'De gehele wetgevende macht in deze grondwet toegekend, zal zijn gevestigd in een *Congress* van de Verenigde Staten, dat zal bestaan uit een *Senate* en een *House of Representatives.*' Artikel 2, sectie 1 gaat over de uitvoerende macht: 'De uitvoerende macht zal zijn gevestigd in een president van de Verenigde Staten van Amerika. Hij zal zijn ambt bekleden gedurende een termijn van vier jaar en, samen met de vice-president, gekozen voor dezelfde termijn, als volgt worden gekozen: (...).' Waarna wordt uiteengezet op welke wijze zij gekozen dienen te worden.

We kunnen uit deze artikelen verschillende zaken opmaken. In de eerste plaats zijn de wetgevende en de uitvoerende macht in de VS volledig gescheiden. De wetgevende macht ligt volledig bij de volksvertegenwoordiging. Ten tweede: de volksvertegenwoordiging bestaat uit twee 'kamers' of 'huizen'. Het is een bicameraal stelsel. Ten derde: er is sprake van een eenhoofdige leiding van de uitvoerende macht. Ten vierde: dit hoofd wordt rechtstreeks gekozen. Hij heeft een zelfstandig mandaat, onafhankelijk van de volksvertegenwoordiging. Ten vijfde: zijn ambtstermijn is vier jaar. Zo zouden we de hele constitutie kunnen langslopen.

De vraag is nu: wat hebben we aan dit type gegevens? Kunnen we ze gebruiken bij het opstellen van een Europese grondwet? We zouden natuurlijk de Amerikaanse instellingen gewoon kunnen kopiëren, vanuit de gedachte: als het daar werkt, zal het hier ook wel werken. Dat lijkt echter niet verstandig. Het is immers lang niet zeker of dat wel het geval is. Men moet zich afvragen of een constitutie voor een gebied waarvan de samenstellende delen honderden jaren elk een zelfstandig bestaan hebben geleid als soevereine staat, met een eigen taal en

cultuur, identiek kan zijn aan de constitutie van een staat, wiens samenstellende delen slechts enkele jaren daarvoor (1776) de status van soevereine staat hadden verworven en die in veel opzichten erg op elkaar leken, in taal en cultuur. Maar dan rijst de vraag: wat wel, wat niet en wat gemodificeerd overnemen?

De verwarring wordt nog groter wanneer we naast de Amerikaanse constitutie die van andere landen leggen. De verschillen zijn groot, alleen al met betrekking tot bovengenoemde constitutionele bepalingen omtrent de wetgevende en de uitvoerende macht. In Nederland bijvoorbeeld wordt, anders dan in de Verenigde Staten, de wetgevende macht gedeeld door de volksvertegenwoordiging en regering, die tevens aan het hoofd staat van de uitvoerende macht. A priori kan niet worden gezegd welk stelsel beter zou werken in een Verenigde Staten van Europa, het Amerikaanse, het Nederlandse, of wellicht nog een ander. Hetzelfde geldt voor het bicameralisme. In acht West-Europese landen bijvoorbeeld bestaat de volksvertegenwoordiging slechts uit één 'kamer'.[5] Is een tweede 'kamer' wel nodig? Ten slotte: in Nederland is de regering een college van gelijken, samengesteld op basis van de samenstelling van de volksvertegenwoordiging en niet onafhankelijk gekozen. Heel anders dan het Amerikaanse stelsel. Maar ook op dit punt is niet onmiddellijk inzichtelijk welk stelsel beter werkt. Zo zijn er nog veel meer verschillen, die elk de vraag oproepen: wat moet worden geprefereerd?

Een antwoord op deze vragen kan slechts verkregen worden als we achter de feitelijke staatsrechtelijke gegevenheden duiken en ons verdiepen in het *waarom* van al die verschillende bepalingen. Welke argumenten zijn te geven voor bijvoorbeeld het bicameralisme, welke voor het unicameralisme? Pas als we die kennen, kunnen we een rationele afweging maken en een goede keuze maken. Let wel: het betreft hier normatieve argumen-

5 I.e. Denemarken, Finland, Griekenland, IJsland, Malta, Noorwegen, Portugal en Zweden. Vgl. M. Gallagher e.a., *Representative Government in Modern Europe*, 3e ed., Boston etc. 2001, p. 88.

ten, rationele redenen voor keuzes, precies dat type waarvan de positivist beweert dat het niet meer zijn dan uitingen van persoonlijke sentimenten.

4

Waar kunnen we die argumenten vinden? We zouden ze natuurlijk zelf kunnen bedenken, maar er zijn vóór ons al mensen geweest die erover nagedacht hebben. Omdat het weinig zinvol is het wiel opnieuw uit te vinden, lijkt het verstandig eerst maar eens bij hen te rade te gaan.

Aangezien we de Amerikaanse constitutie als uitgangspunt hebben genomen, ligt het voor de hand daarmee te beginnen. We moeten ons dus afvragen waarom de Amerikanen hun constitutie zo hebben ingericht als ze het hebben gedaan en niet anders. Waarom hebben de vijfenvijftig *Founding Fathers*, die te Philadelphia bijeen waren in 1787, om bij onze voorbeelden te blijven, de wetgevende en de uitvoerende macht volledig gescheiden? Waarom hebben ze bepaald dat de wetgevende macht volledig bij de volksvertegenwoordiging dient te liggen? Waarom hebben ze de volksvertegenwoordiging laten bestaan uit twee 'kamers'? Waarom hebben ze gekozen voor een eenhoofdige leiding van de uitvoerende macht, voor een onafhankelijk mandaat, en een ambtstermijn van vier jaar? Etc. etc.

Het is duidelijk dat we voor het type argumenten waar we nu naar op zoek zijn niet meer bij de wetstekst van de *Constitution* zelf terecht kunnen. Maar ook aan de handboeken over het Amerikaans staatsrecht hebben we niet veel, omdat ze zich, net als hun Nederlandse tegenvoeters, overwegend beperken tot een beschrijving van het *wat* – het geldend recht en de historische ontwikkeling daarvan –, maar de *waarom*-vraag nauwelijks en weinig diepgravend behandelen.[6] Waar kunnen we dan wel terecht?

6 Vgl. bijvoorbeeld Lawrence Tribe, *American Constitutional Law*, 3e ed., New York 2000; Louis Fisher, *American Constitutional Law*, 4e ed., Durham, N.C., 2001; Geoffrey Stone e.a., *Constitutional Law*, 4e ed., z.p. 2001.

In de eerste plaats natuurlijk bij de *Federalist Papers*.[7] Dit boek, dat het geesteskind is van drie van de deelnemers aan de *Philadelphia Convention* – Alexander Hamilton, John Jay en James Madison – zet in vijfentachtig dikwijls uitmuntende hoofdstukken het waarom uiteen van de gehele constitutie.[8] En de *Federalist Papers* zijn niet het enige dat we bezitten.[9] Een aantal andere deelnemers aan de *Convention* heeft waardevolle bijdragen geschreven.[10] Maar ook van buiten de *Convention* regende het schriftelijke commentaren op de nieuwe constitutie, in boeken, tijdschriften en kranten, waarin alle mogelijke opvattingen werden verdedigd, inclusief een volledige verwerping van de constitutie.[11] (Hoe anders staat het ervoor met het debat rond de Europese Conventie!)

7 De *editio maior* is de zogenoemde Gideon Edition, recentelijk opnieuw uitgegeven door George Carey en James McClellan (red.), *The Federalist*, Indianapolis 2001.

8 De *Federalist Papers* zijn oorspronkelijk, onder het pseudoniem Publius, verschenen tussen oktober 1787 en mei 1788 als krantenartikelen in vier verschillende kranten in de staat New York, om de ratificatie van de constitutie aldaar te bevorderen. Hamilton is de auteur van 51 hoofdstukken, Madison van 29 en Jay van 5.

9 M. Farrand (red.), *The Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven 1986; zie van Madison en Hamilton verder M.J. Frish (red.), *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*, Washington, D.C., 1985; M. Meyers (red.), *The Mind of the Founders: Sources of the Political Thought of James Madison*, Waltham, Mass., 1981.

10 Bijvoorbeeld W.B. Allen (red.), *George Washington: A Collection*, Indianapolis 1995; J.A. Leo Lemay (red.), *Franklin: Writings*, New York 1987; C. Bradley Thompson (red.), *The Revolutionary Writings of John Adams*, Indianapolis 2000.

11 Thomas Jefferson mag natuurlijk niet onvermeld blijven. Jefferson was ten tijde van de *Convention* ambassadeur ('minister') in Frankrijk. Hij was voorstander van de nieuwe constitutie, maar had bezwaar tegen het ontbreken van een *Bill of Rights*. Zie de brief d.d. 15 maart 1789 van Jefferson aan Madison, in: M. Peterson (red.), *Jefferson: Collected Writings*, New York 1984, pp. 942-946. De voorstanders van de constitutie werden Federalists

Ik beperk me in het onderstaande verder tot de bespreking van een aantal belangrijke argumenten uit de *Federalist Papers* (in het vervolg: *FP*). Het is me immers niet te doen om een uitputtende bespreking van de merites van de Amerikaanse constitutie. Het gaat me er vooral om, aan de hand van de Amerikaanse constitutie, de mate van objectiviteit van normatieve constitutionele argumenten over het voetlicht te brengen en duidelijk te maken dat deze ook anno nu in Europa geldig zijn. Men gelieve zich bij lezing van wat volgt dus steeds af te vragen of en in hoeverre het gestelde ook opgaat voor de Europese Conventie en de Europese grondwet.

5

Grofweg de eerste helft van de *FP* – papers no. 1 tot en met 46 – gaat over de vraag welke bevoegdheden de federale overheid dient te hebben. De tweede helft – no. 47 tot en met 85 – gaat over de vraag hoe die bevoegdheden moeten worden verdeeld over de verschillende federale instellingen. Deze opzet is niet toevallig. In no. 51 verwoordt Madison de ratio ervan: 'Wanneer men een bestuursmacht (*government*) ontwerpt, die zal worden uitgeoefend door mensen over mensen, ligt de grote moeilijkheid hierin: men dient eerst het bestuur in staat te stellen de bestuurden in de hand houden en het bestuur vervolgens te dwingen zichzelf in de hand te houden. Afhankelijkheid van het volk is ongetwijfeld de voornaamste manier om het bestuur in de hand te houden (*the primary control on the government*); maar de ervaring heeft de mensheid geleerd dat aanvullende voorzorgsmaatregelen (*auxiliary precautions*) nodig zijn.'

genoemd, de tegenstanders, bij gebrek aan een betere naam, anti-Federalists. B. Bailyn (red.), *The Debate on the Constitution*, 2 dln., New York 1993, een bundel met Federalist- en anti-Federalist-betogen; C.A. Sheehan en G.L. McDowell (red.), *Friends of the Constitution: Writings of the "Other" Federalists: 1787-1788*, Indianapolis 1998; H.J. Storing (red.), *The Complete Anti-Federalist*, 7 dln., Chicago 1981; W.B. Allen en G. Lloyd (red.), *The Essential Antifederalist*, Lanham, Md., 1985.

Wat wordt hier precies beweerd? Wat betekent, om te beginnen, 'men dient eerst het bestuur in staat te stellen de bestuurden in de hand houden'? Niets meer of minder dan dat de staat voldoende macht dient te hebben om daadwerkelijk gezag te kunnen uitoefenen over de onderdanen. Dit is noodzakelijk, want als de staat onvoldoende gezag heeft, kan hij de orde niet handhaven en zijn wanorde en onveiligheid en *ad ultimum* burgeroorlog en anarchie het gevolg.[12] Daar komt nog eens bij dat een staat die onvoldoende gezag heeft, de bevolking niet adequaat kan beschermen tegen bedreigingen van buitenaf.[13] Iets ergers dan een toestand van anarchie is niet denkbaar. Onder die omstandigheden is het al een kunst om te overleven. Aan het goede leven hoeft men dan al helemaal niet te denken. De eerste regel van de constitutionele theorie is dus: voorkom anarchie.[14]

Als dit het hele constitutionele probleem was, was het nog niet zo moeilijk. Men hoeft dan slechts te bepalen welke bevoegdheden voor de staat noodzakelijk zijn om de orde te handhaven: een in principe niet al te lastige opgave. Het is echter slechts de helft. Want de staat dient zelf ook in bedwang te worden gehou-

12 *FP* no. 6-10, 16, 18, 19, 21, 22, 26, 70, 85.

13 *FP* no. 1-5. De onmiddellijke aanleiding voor de instelling van de *Federal Convention* was het tekortschietend gezag van het zogenaamde *Continental Congress*, dat in 1774 in het leven was geroepen als centraal bestuursorgaan van alle Amerikaans staten, waardoor de Amerikanen de oorlog met Engeland dreigden te verliezen. Het ging in casu dus om tekortschietende federale bevoegdheden, maar Madisons dictum is van toepassing op de bevoegdheden van de staat in het algemeen.

14 Dit is al een gemeenplaats in de klassieke Grieks-Romeinse constitutionele theorie. Zie Thucydides, *Historiai*, over de strijd tussen de weinigen en de velen in de diverse *poleis*. Plato, *Politeia*, 560 ff. De beroemdste verwoording van dit gegeven is evenwel Hobbes, *Leviathan*, hfst. 13. Voor wie thuis is in de klassieke werken van de constitutionele theorie, is het dan ook geen verassing dat in Irak, na de val van Saddam Hoessein, prompt anarchie ontstond. Die ontstaat overal waar een machtsvacuüm is.

den. Waarom? Omdat een staat die zo machtig is dat hij de bevolking in bedwang kan houden, ook machtig genoeg is om die macht ten bate van de gezagsdragers en ten koste van de onderdanen uit te buiten. Het gaat hier om het gevaar van tirannie.[15] Waarmee overigens niet alleen verwezen wordt naar de 'grote' tirannie à la Phalaris, Dionysius de oudere en de jongere van Syracuse, Hitler en Saddam Hoessein, maar ook naar de 'kleine' tirannie van willekeur, machtsmisbruik en nepotisme e.d.[16]

De grote moeilijkheid, waarvan Madison spreekt, ligt in het paradoxale hiervan. De staatsmacht die noodzakelijk is om de anarchie te voorkomen, creëert tegelijkertijd de mogelijkheid van tirannie.

6

Hoe paradoxaal dit is, daar komen we echter pas werkelijk achter als we gaan nadenken over de vraag hoe een tirannie te verhoeden is. 'Afhankelijkheid van het volk is ongetwijfeld de voornaamste manier om het bestuur in de hand te houden', stelt Madison. De gezagsdragers moeten op de een of andere wijze afhankelijk zijn van de onderdanen. Het lijdt geen twijfel dat dit een effectieve barrière is tegen tirannie, maar het kan het gezag van de gezagsdragers gemakkelijk ondermijnen en daarmee de deur openzetten naar anarchie. De hamvraag is dus: welke bevoegdheden – burgerrechten – dient de bevolking te hebben, om adequaat toezicht te kunnen houden op de gezagsdragers teneinde tirannie te voorkomen, zonder dat een energiek en krachtdadig staatsoptreden daardoor onmogelijk wordt en zo anarchie wordt bevorderd?

15 *FP* no. 9, 47, 48, 51.

16 Maar: Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (1835-40), Parijs, 1992, I.II.7, p. 291: 'Men dient willekeur goed te onderscheiden van tirannie. Tirannie kan uitgeoefend worden door middel van de wet zelf en dan is ze niet willekeurig; willekeur kan worden uitgeoefend in het belang van de bestuurden en is dan niet tiranniek. Tirannie bedient zich gewoonlijk van willekeur, maar zo nodig weet ze zich die te ontzeggen.'

In de figuur van periodieke algemene verkiezingen ligt, sedert de Amerikaanse constitutie, het voornaamste antwoord op deze vraag.[17] Omdat ze de bevolking de mogelijkheid geven gezagsdragers 'naar huis te sturen' zijn algemene verkiezingen een garantie tegen tirannie. En omdat ze niet te zeer interfereren met het dagelijks bestuur van het land, blijft energiek en krachtdadig bestuur mogelijk en wordt anarchie voorkomen. Het is dus een midden.

Daarbij geldt dat hoe korter de zittingssperiode, hoe meer de schaal doorslaat naar 'afhankelijkheid van het volk'. Het gezag zal daardoor 'responsiever' worden, maar ook minder gezag hebben, waardoor anarchistische tendensen een kans krijgen. En hoe langer de zittingsperiode, des te krachtiger het gezag zal kunnen optreden. Maar tegelijkertijd neemt de kans op tirannieke regering toe. Ook hier geldt dus dat het optimum een midden is.

7

Afhankelijkheid van het volk is de voornaamste manier om de staat in bedwang te houden, maar 'de ervaring heeft de mensheid geleerd dat aanvullende voorzorgsmaatregelen nodig zijn': men moet daarnaast de staat ertoe verplichten zichzelf in bedwang te houden – 'het bestuur dwingen zichzelf in de hand te houden'. Aldus Madison. Wat bedoelt hij daarmee?

Daarmee bedoelt hij dat de staatsmacht moet zijn verdeeld over verschillende mensen, omdat een te grote samenballing van macht in dezelfde handen vrijwel zeker leidt tot machtsmisbruik en tirannie. Waarom dit zo is, wordt daar niet uitgebreid uiteengezet. Madison volstaat met te zeggen dat mensen geen engelen zijn.[18] Maar de opmerkingen over de menselijke natuur die verspreid over de *FP* te vinden zijn, laten aan duidelijkheid niets te wensen over. Een kleine selectie: 'Mensen zijn eerzuchtig, wraakzuchtig en hebzuchtig.'[19] 'De licht ontbrand-

17 R. Katz, *Democracy and Elections*, Oxford en New York 1997.

18 *FP* no. 51.

19 *FP* no. 6.

bare en destructieve oorlogszuchtige hartstochten heersen in 's mensen inborst met een veel grotere macht, dan de milde en weldadige vreedzame gevoelens.'[20] 'Een zekere verdorvenheid is de mensheid eigen, zodat een zekere mate van omzichtigheid en wantrouwen nodig is.'[21] 'Mensen zijn vaak tegen iets, alleen maar omdat ze niet betrokken zijn geweest bij de planning ervan, of omdat het is gepland door mensen aan wie ze een hekel hebben.'[22] 'Er zijn mensen die niet onder druk kunnen worden gezet of worden verleid om hun plicht te verzaken; maar een zo onverstoorbare deugd komt maar weinig voor op aarde.'[23] 'De dwaasheid en slechtheid der mensheid.'[24] Het is dus niet slechts zo dat macht corrumpeert, neen, de mens is van nature corrupt. Deugd is een schaars goed. Daarom is de kans dat macht misbruikt zal worden erg groot.[25]

Hoe kan dit worden voorkomen? Door gebruik te maken van diezelfde menselijke natuur. 'Ambition must be made to counteract ambition.'[26] Niemand houdt een potentiële tiran beter in de gaten, niemand zal zich sterker verzetten tegen zijn intriges en snode plannen, niemand zal meer zijn best doen hem op een misstap te betrappen om hem publiekelijk aan de schandpaal te kunnen nagelen, dan een andere potentiële tiran. Zo houden ze elkaar in de gaten en komen uit hun kwade intenties, als door een onzichtbare hand, toch goede consequenties voort. Het enige wat moet gebeuren is dat de macht wordt verdeeld, al het

20 *FP* no. 34.

21 *FP* no. 56. Het vervolg van deze zin is overigens: 'Er zijn andere kwaliteiten in de menselijke natuur, die een zekere mate van respect en vertrouwen rechtvaardigen'. Vgl. no. 78: 'de gewone verdorvenheid van de menselijke natuur'.

22 *FP* no. 70.

23 *FP* no. 73.

24 *FP* no. 78.

25 De noodzaak van een spreiding van macht zou zelfs bestaan als vrijwel iedereen, op een enkeling na, een toonbeeld van deugd was. De macht kan immers altijd net in die verkeerde handen terechtkomen.

26 *FP* no. 51.

overige kan men overlaten aan de menselijke natuur. De vraag rijst dan: hoe moet de macht worden verdeeld?

8

Analytisch kunnen, ook volgens de *FP*, slechts drie 'departments of government' worden onderscheiden: de wetgevende, de uitvoerende en de rechterlijke macht.[27] Dit betekent in eerste aanleg niet meer dan dat wetgeving, uitvoering en rechtspraak de drie functies zijn van elke staat. Staatsbestuur impliceert dat alle drie de functies worden vervuld. De drie functies zijn wederzijds afhankelijk. Ze zijn onmisbaar voor elkaar, elk is ondenkbaar zonder de andere.

De gedachte is nu dat de basale verdeling van de staatsmacht moet geschieden langs de lijnen van de drie genoemde functies. Dat wil zeggen dat de wetgevende, de uitvoerende en de rechterlijke macht elk van elkaar onafhankelijk dienen te zijn, wat vooral betekent dat ze elk moeten zijn belichaamd in verschillende staatsorganen, die op hun beurt weer dienen te zijn samengesteld door verschillende mensen, die niet van mensen in een of meer van de andere machten afhankelijk zijn en/of met hen onder één hoedje spelen. Deze verdeling van de macht over de drie machten heet 'separation of powers'. In het Nederlands: scheiding der machten.[28]

Waarom wordt aan deze specifieke verdeling van macht zoveel waarde toegekend? Omdat deze machtsverdeling van de grootste betekenis is voor de voorkoming van willekeur en tirannie. Waar de wetgevende en de uitvoerende macht niet gescheiden zijn, waar dezelfde mensen de regels maken en ze uitvoeren, hebben ze carte blanche te doen wat hun maar goeddunkt. Ze zijn *legibus solutus*. Waar geen onafhankelijke rechterlijke macht bestaat, bestaat ook geen rechtszekerheid en

27 *FP* no. 47. Het analytisch onderscheid gaat terug op Aristoteles, *Politica*, 1297b35-1298a4.

28 M.J.C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Indianapolis 1998 (1967), hfst. 1 en *passim*.

dus geen vrijheid. Men kan dan immers altijd voor alles opgepakt en veroordeeld worden.

Andere vormen van machtsverdeling zijn denkbaar en belangrijk en worden ook in de praktijk gebracht. De machtsverdeling tussen de federale overheid en de 'states' bijvoorbeeld wordt in de *FP* besproken als een belangrijke vorm van machtsverdeling.[29] Hetzelfde geldt voor de verdeling van de wetgevende macht over twee van elkaar onafhankelijke 'huizen': het *House of Representatives* en de *Senate*.[30] Desalniettemin zijn deze en soortgelijke vormen van machtsverdeling van mindere betekenis, vergeleken met de scheiding van wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht. Dat blijkt wel uit het feit dat de staatsmacht ook in een unicameraal stelsel en een gecentraliseerde eenheidsstaat min of meer fatsoenlijk kan worden uitgeoefend.[31] Bij het ontbreken van de scheiding der machten is willekeur, machtsmisbruik en tirannie echter vrijwel zeker.

9

De *FP* pleiten voor een scheiding der machten, maar niet voor een volledige scheiding der machten. Daar pleiten ze zelfs expliciet tegen. 'Tenzij deze machten in zoverre met elkaar zijn verbonden en vermengd, dat elk constitutioneel invloed heeft op de andere, kan de mate van scheiding die de maxime [van de scheiding der machten, A.K.] vereist, als essentieel voor de rechtsstaat (*free government*), in de praktijk nimmer naar behoren worden gehandhaafd.'[32] Met andere woorden: een volledige scheiding der machten is zelfvernietigend. De scheiding der machten, noodzakelijk om tirannie te voorkomen, kan slechts bestaan, als de diverse machten – en dus mensen – direct invloed kunnen uitoefenen op de beslissingen die door de andere

29 *FP* no. 40, no. 45-46, no. 51.

30 *FP* no. 62-63.

31 Voor voorbeelden van unicamerale stelsels, zie noot 6. Een voorbeeld van een gecentraliseerde staat is Frankrijk.

32 *FP* no. 48.

machten – mensen – worden genomen. Wederom een paradox.

Waarom dient de scheiding der machten niet volledig te zijn? 'Het is niet mogelijk aan elke macht gelijke mogelijkheden tot zelfverdediging te geven. In een republiek [i.e een representatieve democratie, A.K.[33]] overheerst noodzakelijk de wetgevende macht.'[34] Immers, 'als de wetgevende macht uitvoerende of rechterlijke bevoegdheden overneemt, zal er waarschijnlijk geen weerstand tegen zijn. En als er weerstand is, zal die niet helpen. Want in dat geval zal de wetgevende macht haar handelen verpakken in de vorm van een wet (*act of assembly*), waardoor ze de andere machten bindt'.[35] Daarom moet de wetgevende macht worden verzwakt.

Hoe maakt men de wetgevende macht zwakker? Door toepassing van de logica die eigen is aan de scheiding der machten: 'Verdeel de wetgevende macht in verschillende onderdelen en verbind ze, door verschillende wijzen van verkiezing en verschillende bevoegdheden (*principles of action*), zo weinig met elkaar als de aard van hun gedeelde taken en hun gedeelde afhankelijkheid van de samenleving toestaat.'[36] Deel de wetgevende macht in twee stukken. De onderlinge naijver die, dankzij de aard van de mens, als gevolg daarvan vanzelf zal ontstaan tussen de twee volksvertegenwoordigingen, zal hen elkaar in de gaten doen houden en zodoende bevorderen dat geen van beide de grenzen van de taak van de wetgever overschrijdt.

Dit is echter niet voldoende. 'Nog meer voorzorgsmaatregelen' zijn noodzakelijk.[37] In de eerste plaats moet de uitvoerende

33 *FP* no. 10 en 39.

34 *FP* no. 51. Vgl. de in noot 11 genoemde brief van Jefferson aan Madison: 'De uitvoerende macht is niet het enige en zekere niet het voornaamste voorwerp van mijn zorg. De tirannie van wetgevende machten is nu en voor vele jaren de grootste angst. Angst om de tirannie van de uitvoerende macht zal op enig moment ook nodig zijn, maar dat zal in een verre toekomst zijn.'

35 *FP* no. 48.

36 *FP* no. 51.

37 *FP* no. 51.

macht worden versterkt door haar een veto op de wetgevende macht toe te kennen.[38] In de tweede plaats dient de rechterlijke macht, die van nature de zwakste is van de drie machten, de bevoegdheid te krijgen 'alle wetten die tegengesteld zijn aan de manifeste teneur van de constitutie nietig te verklaren'.

Dat de rechterlijke macht de zwakste van de drie machten is, beredeneert Hamilton, de auteur van het fameuze no. 78 van de *FP*, als volgt. 'De uitvoerende macht verdeelt niet alleen de ambten (*honours*), maar heeft ook de zwaardmacht in de gemeenschap. De wetgevende macht beschikt niet alleen over de portemonnee, maar schrijft ook de regels voor, waarin de plichten en rechten van elke burger zijn geregeld. De rechterlijke macht daarentegen heeft macht over het zwaard noch de portemonnee; ze voert bewind over de sterkte noch de rijkdom van de maatschappij en kan geen enkel besluit tot handelen nemen. Ze heeft waarlijk kracht noch wil, maar slechts een oordeel. En ze is afhankelijk van de uitvoerende macht voor de werkzaamheid van haar oordelen.'

Door de rechterlijke macht de bevoegdheid – de *FP* spreken zelfs van een 'plicht' – toe te kennen de wetten te toetsen aan de constitutie, wordt de macht van de wetgevende macht fors ingeperkt, wat precies de bedoeling was. 'Rechtbanken zijn ontworpen als een intermediair lichaam tussen het volk en de wetgevende macht, om de laatste binnen de grenzen te houden van de aan haar toegekende bevoegdheid.'[39] De wetgevende macht

38 *FP* no. 51; *U.S. Constitution*, art. I, sec. 7. Het is beter, stelt Madison, dat dit veto niet absoluut is. Een absoluut veto zal 'in gewone omstandigheden waarschijnlijk niet met de nodige fermheid gebruikt worden, in buitengewone omstandigheden kan het perfide worden misbruikt'. Deze argumentatie overtuigt niet. Waarom zou een president minder van zijn vetobevoegdheid gebruik maken als deze absoluut is? En het is onduidelijk wat precies bedoeld wordt met de zinsnede dat een veto onder buitengewone omstandigheden misbruikt kan worden. Bovendien: als de bedoeling is de uitvoerende macht ten opzichte van de wetgevende macht te versterken, is een absoluut veto beter dan een veto, dat *overruled* kan worden.

39 *FP* no. 78.

ontleent haar gezag aan de constitutie en mag haar wetten dus nooit in de plaats stellen van die constitutie. Gezien de natuur van de mens, ligt het niet in de rede de wetgevende macht zelf rechter te laten zijn over de vraag of en wanneer haar wetten in strijd zijn met de constitutie. Dan reduceert men de laatste tot een dode letter.

10

In het bovenstaande zijn slechts enkele elementen gelicht uit de rijke inhoud van de *FP*. Alle fundamentele noden van de staat worden er in besproken, alle grote thema's die onvermijdelijk aan de orde komen als een constitutie wordt ontworpen: vraagstukken van defensie en veiligheid, van binnenlandse en internationale handel, van belastingheffing, van decentralisatie, van de structuur en de bevoegdheden van de volksvertegenwoordiging, de uitvoerende en de rechterlijke macht. Het zijn precies die thema's waarover in de Europese Conventie werd gesproken en besloten.[40] Ligt het dan niet voor de hand dat de ideeën die in de *FP* worden ontvouwd ook van nut kunnen zijn bij het denken over het Europese *ius constituendum*?

Dit betekent niet dat we deze ideeën plompverloren vanuit de ene situatie naar de andere kunnen overzetten. Een van de valkuilen die we moeten zien te vermijden is de *FP* te hanteren als een receptenboek, waarin kant-en-klare en precieze recepturen te vinden zijn voor wat de Europeanen te doen staat. Er bestaan ook op dit terrein niet zulke recepturen.

Aristoteles' woorden in dezen zijn nog altijd behartenswaardig: 'Wanneer wij over dergelijke onderwerpen spreken en van dergelijke gegevens uitgaan, moeten we tevreden zijn als we de waarheid in ruwe en algemene trekken aantonen; en wanneer we over zaken spreken, die over het algemeen zo zijn en we uit dezulke redeneren, moeten we tevreden zijn, als wij tot conclusies komen die van soortgelijk gehalte zijn. Op dezelfde wijze dient men dan ook onze verschillende uitspraken op te vatten.

40 Zie noot 1.

Want het getuigt van een goede vorming, op ieder gebied zoveel nauwkeurigheid te zoeken als de aard van de zaak toelaat.'[41]

Een eenvoudig voorbeeld: we weten dat de zittingsperiode van volksvertegenwoordigers beperkt moet zijn. We weten dat in het algemeen geldt: hoe korter de zittingsperiode, des te responsiever de volksvertegenwoordiger, maar des te minder stabiel en vooruitziend de politiek en des te minder zijn onafhankelijkheid. Hoe langer de zittingsperiode daarentegen, des te minder in het algemeen de invloed die de bevolking heeft, maar des te meer stabiliteit en ruimte voor langetermijnpolitiek er is. Niemand kan echter zeggen of een zittingstermijn van twee, vier, of zes jaar beter is. Dat hangt van tal van concrete omstandigheden af.

Nog een tweede voorbeeld: we weten dat een scheiding van machten noodzakelijk is, we weten ook dat deze niet volledig dient te zijn, maar moet worden aangevuld met allerlei checks. Een veto van de uitvoerende macht op de wetgeving, of rechterlijke toetsing van de wet aan de grondwet, zijn bijzonder interessante voorbeelden van zulke checks. Maar deze checks invoeren om de macht van de wetgever te temperen, lijkt anno nu niet zo'n sterk argument. In onze tijd lijkt immers juist de wetgevende macht van de drie machten de zwakste. Zowel de uitvoerende macht als de rechterlijke macht heeft een evolutie doorgemaakt die de machtsverhoudingen tussen de drie *branches of government* danig door elkaar heeft geschud. Zijn daardoor de *FP* achterhaald? Wel als we ze als receptenboek beschouwen. Niet als we uit de *FP* leren dat we de zwakste schakel moeten versterken. Dat zou voor onze tijd bijvoorbeeld kunnen betekenen dat we de tweedeling van de wetgevende macht moeten opheffen en moeten overgaan tot een unicameraal stelsel.[42]

Kortom: we weten veel, maar niets exact. De toepassing van

41 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1094b19-25. Aristoteles' uitspraak heeft betrekking op de ethiek en de constitutionele theorie, die beide op verschillend niveau het goede zoeken.

42 Zie hierna.

de *FP* kan dus nooit mechanisch zijn, maar vereist altijd kennis van de concrete omstandigheden en oordeelsvermogen.

Bovendien zijn de *FP* niet het enige boek dat relevant is voor de zaken die aan de orde zijn. De *FP* vormen een onderdeel van een corpus aan klassieke constitutionalistische werken, die allemaal bestudeerd dienen te worden, wil men werkelijk inzicht krijgen in de materie en het *ius constituendum* op een rationele, wetenschappelijke wijze kunnen benaderen. De *FP* zijn hier niet gepresenteerd als waren ze de bijbel van de constitutionele theorie, maar als exemplarisch voor een bepaald type belangrijke werken.

Over welke werken hebben we het dan? Ik volsta met bij wijze van voorbeeld een klein aantal beroemde te noemen. Plato, *Politeia*, *Nomoi*; Aristoteles, *Politica*, *Athenaion Politeia*; Thomas van Aquino, *De Regimine Principum*; Machiavelli, *Discorsi*; Bodin, *Six Livres de la République*; Hobbes, *Leviathan*; Locke, *Second Treatise of Government*; Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*; Rousseau, *Du Contrat Social*; B. Constant, *Cours de Politique Constitutionelle*; A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*; J.S. Mill, *Considerations on Representative Government*; G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*; C. Schmitt, *Verfassungslehre*; F.A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*.[43]

11

Bij wijze van voorbeeld hoe om te gaan met werken als de *FP* en de andere zojuist genoemde wil ik kort nader ingaan op de vraag of de Europese constitutie een bicameraal stelsel dan wel

43 In navolging van Jellinek is in de Duitstalige wereld de zogenoemde *Allgemeine Staatslehre* ontstaan, een traditie van theoretische reflectie op staat en constitutie, die nauw verbonden is met het staatsrecht en is ingebed in de juridische faculteiten. Recente bekende werken in die traditie zijn Reinhold Zippelius, *Allgemeine Staatslehre*, 13e ed., München 1999; Thomas Fleiner-Gester, *Allgemeine Staatslehre*, 2e ed., Berlijn etc. 1995. Voor een overzicht van het werk van oudere representanten uit deze traditie zie Wim Couwenberg, *De omstreden staat*, pp. 15-32.

een unicameraal stelsel zou moeten kennen.[44] De Amerikaanse constitutie kent zoals gezegd een bicameraal stelsel: de volksvertegenwoordiging is onderverdeeld in een *House of Representatives* en een *Senate*. Om te weten of dit een navolgenswaardig voorbeeld is, moeten we ons eerst eens afvragen wat de ratio van dit stelsel is. Waarom hebben de *Founding Fathers* het ingevoerd? Hierboven hebben we al geconstateerd dat dit bovenal was ingegeven door de wens het overwicht van de wetgevende macht te temperen. In Europa anno nu is echter van een dergelijk overwicht, noch op nationaal noch op Europees niveau, sprake. Het tegendeel is veeleer het geval. Men zou hieruit kunnen concluderen dat de Europese Conventie een unicameraal stelsel dient voor te stellen.

Behalve het aspect van het machtsevenwicht tussen de wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht, zijn er echter nog andere aspecten van belang. Uit de bespreking van deze kwestie in de *FP* no. 62 en 63 kunnen tenminste twee verschillende additionele argumenten worden gedestilleerd voor het bicameralisme.

Het eerste argument heeft betrekking op de federale structuur van de Verenigde Staten van Amerika. Deze structuur was een innovatie. Tot dan toe hadden alleen (al dan niet gedecentraliseerde) eenheidsstaten bestaan en statenbonden, i.e. confederaties. De Amerikaanse staten vormden zelf sedert 1781 een statenbond. Onder de *Articles of Confederation* die toen in werking traden, vormden zij een *league of friendship* tussen de dertien staten, waarin elke staat 'zijn soevereiniteit, vrijheid en onafhankelijkheid' behield.[45] Deze statenbond was, net als alle statenbonden, een zwakke organisatie, die in moeilijke tijden niet voldoende macht bezat om het eigenbelang en de divergerende visies van de diverse staten op het algemeen belang te weerstaan, respectievelijk tot één geheel samen te smeden. Resul-

44 G. Tsebelis en J. Money, *Bicameralism*, Cambridge 1997; A. Mughan en S.C. Patterson (red.), *Senates: Bicameralism in the Contemporary World*, Columbus, Oh., 1999.

45 *Articles of Confederation*, art. II en III.

taat: interne twist en strijd en kwetsbaarheid jegens vijanden van buiten. Kortom: dreigende anarchie.[46] Als gevolg daarvan weerklonk al snel de roep om een inniger bondgenootschap. Deze vormde de aanzet tot de *Philadelphia Convention*.

Een van de hoofdvragen die daar voorlagen was dus of de staten nu hun gehele 'soevereiniteit, vrijheid en onafhankelijkheid' moesten opgeven en de Amerikanen een eenheidsstaat moesten vormen, teneinde tot een effectieve en efficiënte regering van het geheel te komen. Dat wilde men ook weer niet, want 'te veel macht leidt tot despotie', i.e. tirannie.[47] Waar statenbonden dreigen te vervallen tot anarchie, dreigen eenheidsstaten te vervallen tot tirannie. Zo kwamen de *Founding Fathers* op het briljante idee de Verenigde Staten een mengvorm van statenbond en eenheidsstaat te laten zijn. Later is men deze mengvorm een federatie gaan noemen.[48]

Het bicamerale stelsel in de *Constitution* weerspiegelt dit federale idee. 'Als het inderdaad juist is dat bij een volk dat één geheel is (*thoroughly incorporated into one nation*), elk district een proportioneel deel van de staatsmacht dient te hebben en dat partijen, hoe ongelijk ook in grootte, bestaande uit onafhankelijke en soevereine staten, verbonden enkel door een verdrag, een gelijk deel dienen te hebben in de gemeenschappelijke besluitvorming (*common councils*), lijkt het niet onredelijk dat in een samengestelde republiek (*compound republic*) de staatsmacht dient te zijn gebaseerd op een mix van de principes van proportionele en gelijke vertegenwoordiging.'[49]

Vandaar dat het *House of Representatives* is samengesteld op grond van het inwonertal der staten, zodat een staat met veel

46 In *FP* no. 17-20 worden vele voorbeelden gegeven van de inherente zwakte van statenbonden.

47 Hamilton, aangehaald door de redacteuren in de Gideon Edition van de *FP*, p. xxi. Zie noot 9.

48 Zoals blijkt uit het woordgebruik in de *FP* kenden de *Founding Fathers* zelf deze term nog niet. Bij hen is een 'federation' wat wij thans een confederatie noemen. Zie bijvoorbeeld *FP* no. 39.

49 *FP* no. 62.

inwoners proportioneel meer volksvertegenwoordigers levert dan een staat met weinig inwoners. Deze 'kamer' vertegenwoordigt de bevolking van de Verenigde Staten als één natie. En vandaar ook dat in de *Senate* uit elke staat een gelijk aantal vertegenwoordigers zitting heeft, of de staten nu groot zijn of klein qua inwonertal, zoals het past bij een statenbond.

Men name voor de kleinere staten was deze federale structuur een *condicio sine qua non*. Immers, zonder een aldus samengestelde senaat zouden ze onder de nieuwe constitutie volledig overgeleverd zijn geweest aan de grote staten. Maar ook voor de grote staten is de senaat van belang, aldus de *FP*. Want ook zij hebben daarmee immers een instrument in handen om hun partiële 'soevereiniteit, vrijheid en onafhankelijkheid' te bewaken.[50]

Het behoeft weinig betoog dat dit argument voor het bicameralisme zonder meer toepasselijk is voor de Europese constitutie. De Europese Gemeenschap/Unie, is vanaf het begin méér geweest dan een confederaal bondgenootschap. Maar een eenheidsstaat, met een volksvertegenwoordiging die de Europese bevolking proportioneel representeert, is voor de kleinere staten *out of the question*. Dat zou immers neerkomen op een despotische macht van de grotere staten, meer nog dan in Amerika, aangezien de Europese staten een langere traditie van soevereiniteit en eigenheid hebben. De inhoudelijke meningsverschillen tussen de staten zijn daarom groter en de identificatie met de overkoepelende eenheid evenredig geringer. Onder zulke omstandigheden wordt de dominantie van grote staten veel sneller en dieper als tiranniek gevoeld. Daarom heeft het argument voor een tweede 'kamer', die de individuele staten gelijkelijk vertegenwoordigt, ten aanzien van Europa zelfs nog meer kracht dan ten aanzien van Amerika.

De invoering van een senaat in de Europese constitutie heeft overigens uiteraard alleen maar zin als deze 'kamer' gelijkwaardig is aan de andere 'kamer', zoals dat ook het geval is in Ameri-

50 *Ibid.*

ka. Een vergelijking met de situatie in bijvoorbeeld Nederland is dus misleidend, omdat daar de Eerste Kamer een veel zwakkere positie heeft dan de Tweede Kamer.[51]

12

Het tweede argument dat uit *FP* no. 62 en 63 kan worden gedestilleerd ten faveure van het bicameralisme heeft ook een evenwicht op het oog. Is dat in het eerste argument het vinden van een evenwicht tussen de federale overheid en de staten, hier gaat het om een evenwicht tussen, Platoons uitgedrukt, begeerte en ratio.

De taak van het *House of Representatives* is de wil van het volk zo getrouw mogelijk te weerspiegelen. Maar als gevolg daarvan kan het soms toegeven aan 'de impuls van plotselinge en hevige hartstochten en zo worden verleid door oproerige leiders tot onmatige en verderfelijke besluiten'.[52]

Het heeft bovendien waarschijnlijk onvoldoende 'bekendheid met de voorwerpen en beginselen van wetgeving'. Want 'het is niet mogelijk dat een vergadering van mensen, voor het grootste deel beroepen vanuit bezigheden van private aard, slechts voor korte tijd benoemd en niet bestendig gemotiveerd om in hun periode van publieke werkzaamheid de wetten, de zaken en de bredere belangen van hun land te bestuderen, indien ze volledig aan zichzelf wordt overgelaten, zal ontsnappen aan een verscheidenheid van zwaarwegende vergissingen in de uitoefening van hun wetgevend ambt'.

In de derde plaats, ten slotte, volgt uit de veranderlijke personele samenstelling van het *House of Representatives* een permanente 'verandering van opinie en als gevolg daarvan van de regels. Maar een permanente verandering zelfs van goede regels is

51 Er moet dus sprake zijn van 'strong bicameralism'. Zie Arend Lijphart, *Patterns of Democracy*, New Haven en Londen 1999. In de meeste Europese landen met een bicameraal stelsel is dit niet het geval. Uitzonderingen zijn Zwitserland en Duitsland.

52 Deze en de volgende aanhalingen zijn ontleend aan *FP* no. 62.

inconsistent met elke regel van prudentie en elk vooruitzicht van succes'.

Voorbeelden van schadelijke effecten van 'veranderlijk bestuur' zijn velerlei. (1) 'Het verspeelt het respect en het vertrouwen van andere naties.' (2) 'Het vergiftigt de zegeningen van de vrijheid zelf. Het volk heeft er weinig baat bij dat de wetten naar zijn voorkeur worden gemaakt, als ze zo volumineus zijn dat niemand ze kan lezen, of zo incoherent dat ze niet kunnen worden begrepen. Of als ze worden ingetrokken en herzien voordat ze zijn afgekondigd, of zo vaak veranderingen ondergaan dat niemand weet wat vandaag wet is, of kan vermoeden wat hij morgen zal zijn.' (3) 'Het geeft een 'onredelijk voordeel' aan 'de weinigen die schrander, ondernemend en vermogend zijn, boven de ijverige, maar ongeïnformeerde massa van de bevolking', daar de eersten veel extra vruchten kunnen plukken van hun superieure kennis van de regels. (4) Het 'ontmoedigt elk nuttig initiatief'. Want 'welke prudente koopman zal zijn fortuin op het spel zetten in een nieuwe onderneming, als hij denkt dat zijn plannen wellicht onwettig zijn voor ze tot uitvoer kunnen worden gebracht?' (5) Maar 'het betreurenswaardigste effect is de vermindering van de gehechtheid en de eerbied die in de harten van de mensen sluipt, voor een politiek systeem dat zo veel tekenen van zwakte verraadt en zo veel van hun zoete verwachtingen teleurstelt'. En waar geen respect is voor het bestuur liggen anarchie en tirannie om de hoek. Men luistert immers niet naar het gezag. Gehoorzaamheid moet dus worden afgedwongen met de harde hand. Om al deze redenen is als tegenwicht tegen het *House of Representatives* een *Senate* noodzakelijk, aldus de *FP*.

Om ervoor te zorgen dat de laatste ook werkelijk een tegenwicht is zal hij anders moeten worden samengesteld dan de eerste. De kennis, wijsheid en stabiliteit die hier gevraagd zijn, vereisen een hogere leeftijd van verkiesbaarheid en een langere zittingstermijn. Volgens de Amerikaanse constitutie dient een senator daarom tenminste dertig jaar te zijn en is zijn zittingstermijn zes jaar. Voor een lid van het *House of Representatives*

geldt daarentegen een minimumleeftijd van vijfentwintig en een termijn van twee jaar.[53]

Passen we deze argumentatie nu toe op Europa, dan kunnen we zonder aarzeling concluderen dat ze ook daar onverkort van toepassing is. Er zijn immers in de Oude Wereld, net als in de Nieuwe, 'bepaalde momenten in de openbare aangelegenheden, wanneer het volk, aangezet door een ongedisciplineerde hartstocht of een ongeoorloofd voordeel, of misleid door de kunstige verkeerde voorstellingen van mensen met belangen, wellicht om maatregelen roept die het zelf later het meest betreurt en veroordeelt. Hoe heilzaam zal niet de tussenkomst zijn op zulke kritieke momenten van een bedaard en respectabel lichaam van burgers, om de verkeerde loop der dingen een halt toe te roepen en de klap teniet te doen die het volk tegen zichzelf beraamt, totdat rede, rechtvaardigheid en waarheid opnieuw hun gezag over de openbare mening kunnen vestigen'.

13

Wat kunnen we nu uit het bovenstaande concluderen met betrekking tot de objectiviteit van normatieve constitutionele argumenten? Tenzij men bereid is de kennis en het inzicht die in werken als de *FP* en de andere hierboven genoemde besloten ligt, af te doen als niet meer dan de uitdrukking van subjectieve persoonlijke voorkeuren, kan men niet anders dan concluderen dat de positivistische opvatting dat over het behoren (*Sollen)*, en dus ook over het *ius constituendum* niets objectiefs kan worden gezegd, kennelijk onjuist is. Normatieve kennis bestaat wel degelijk: de constitutionele theorie is er een treffend voorbeeld van.

53 Men kan zich afvragen of de minimumleeftijd van dertig voor senatoren niet te laag is en van vijfentwintig voor leden van het *House of Representatives* niet te hoog. Zou het, gezien de ratio van de twee 'kamers', niet meer voor de hand liggen de minimumleeftijd voor het lidmaatschap van de eerste substantieel hoger te doen zijn en die voor de tweede enkele jaren lager?

De Nederlandse staatsrechtgeleerde weet van de constitutionele theorie doorgaans echter niets of althans veel te weinig om zich er thuis in te voelen en ermee te kunnen werken. Er is in het Nederlandse juridische curriculum te weinig of geen plaats voor ingeruimd.[54] Het is dus geen wonder dat hij er het zwijgen toe doet, nu in het kader van het ontwerp van een Europese grondwet juist dit type kennis van node is.

Hoe moet dit worden beoordeeld? Is het een betreurenswaardige lacune in de kennis van de jurist of moet men veeleer stellen dat de constitutionele theorie tot een ander vakgebied behoort dan dat van de jurist en is het dus gewoon een kwestie van specialisatie? Een mens kan immers niet alles weten? Wie deze laatste opvatting erop na houdt, zegt in feite dat de jurist niets meer is dan een rechtstoepasser. Wat het recht behoort te zijn, gaat hem in deze visie niets aan; het komt er voor hem slechts op aan wat het recht ís.[55]

De constitutionele theorie hoort, zo gezien, thuis bij een ander vakgebied. Maar welk? Traditioneel wordt het gerekend tot de politieke filosofie. De constitutionele theorie is in feite de verbindende schakel tussen dat vakgebied en het staatsrecht. Waar wordt de politieke filosofie gedoceerd? Anders dan men wellicht zou denken niet of nauwelijks aan de filosofische faculteiten. Daar concentreert met zich doorgaans op de 'theore-

54 Aan de Leidse rechtenfaculteit wordt voor het vak staatsrecht het handboek van Van der Pot/Donner gebruikt. Maar de eerste 'afdeling' ervan, dat een overigens zeer summier overzicht biedt van enkele belangrijke constitutionalistische auteurs, wordt overgeslagen.

55 Dit is strikt genomen een onhoudbare visie. Als de rechtstheorie van de afgelopen eeuw iets duidelijk heeft gemaakt – voor zover het niet allang bekend was – dan is het wel dat er tussen rechtstoepassing enerzijds en rechtsschepping anderzijds geen waterscheiding kan bestaan. Rechtstoepassing impliceert ook altijd in zekere mate rechtsschepping. Het is een creatief proces, waarin de waardeoordelen van de toepasser een onmiskenbare rol spelen. Wie denkt dat hij het recht zuiver mechanisch toepast, houdt zichzelf voor het lapje. Zie het klassieke exposé over rechtsvinding: Paul Scholten, *Algemeen Deel*, Zwolle 1974 (1931).

tische' filosofie: de metafysica, de epistemologie en de logica. Als er al iets aan 'praktische' filosofie wordt gedaan, is dat doorgaans beperkt tot de ethiek.

Aan de sociale faculteit dan? Inderdaad wordt de politieke filosofie meestal, onder de naam 'politieke theorieën', gedoceerd aan de sociale faculteit, als onderdeel van het vakgebied der politieke wetenschappen. Voor de constitutionele theorie is deze institutionele inbedding rampzalig. Ze is het deel van de politieke filosofie dat het dichtst bij het recht staat en leidt alleen daarom al aan een sociale faculteit te midden van sociaal-wetenschappelijk georiënteerde wetenschappers, een kwijnend bestaan. Want ook de politiek filosofen voelen zich, daar huizend, niet geroepen, aan dit tegen het recht aanliggende deel van hun vakgebied passende aandacht te besteden. De constitutionele theorie bevindt zich dus in een soort academisch niemandsland. Als gevolg daarvan is de kennis ervan beperkt tot een uiterst kleine groep mensen. Gezien het maatschappelijke belang ervan moet dit worden gekwalificeerd als onverantwoord.

Het lijdt geen twijfel dat de natuurlijke biotoop van de constitutionele theorie de juridische faculteit is. Het is immers niets anders dan 'grondwetkunde'. En waar anders dan aan juridische faculteiten hoort de studie van grondwetten thuis? De constitutionele theorie zou er zeer mee gediend zijn als deze faculteiten dat zouden inzien. Ook de staatsrechtgeleerde zou er een veel beter jurist van worden, als hij naast het positieve staatsrecht ook de constitutionele theorie zou beheersen. Want kan men werkelijk volhouden dat men iets van constituties begrijpt als men alleen de positiefrechtelijke bepalingen kent en eventueel de historische ontwikkelingsgang daarvan, maar geen notie heeft van de theorie – het waarom – die erachter schuilgaat? Neen.

Het voornaamste is echter dat de maatschappij er veel baat bij zou hebben. Wie het staatsrecht ziet als niet meer dan rechtstoepassing, levert het *ius constituendum* uit aan de politici. Zeker in onze tijd, waarin politici over het algemeen niet of nauwelijks inzicht hebben in het staatsrecht en de constitutionele theorie, is dat een beproefd recept voor een rechtsschep-

ping die, voorzichtig uitgedrukt, verre van optimaal is. Juridische faculteiten kunnen onder deze omstandigheden een rol van grote maatschappelijke betekenis spelen, als ze de constitutionele theorie verweven met de studie van het positieve staatsrecht en zodoende juristen afleveren die de rechtsschepping naar een hoger niveau kunnen tillen.[56] Dat wij dit type jurist nu ontberen, zal ons de komende jaren, in de discussie met het oog op de ratificatie van de voorstellen van de Europese Conventie, nog flink parten spelen. Als de kennis van deze materie in de overige Europese landen niet groter is – wat veelal het geval lijkt te zijn – zal de nieuwe Europese constitutie niet de kaders bieden waarbinnen Europa zich de komende tweehonderd jaar voorspoedig zal kunnen ontwikkelen.

56 Dit geldt *mutatis mutandis* ook voor de andere rechtsgebieden. We hebben bijvoorbeeld civilisten nodig die niet alleen het burgerlijk recht kennen en kunnen toepassen, maar ook een gedegen, kritisch oordeel hebben over bestaande en nieuwe wetgeving en jurisprudentie op dit terrein en die bereid zijn dit oordeel in te brengen in het publieke debat.

HOOFDSTUK 20

Montesquieu en het aristocratisch discours[1]

1

Het feit dat hij een edelman, een *gentilhomme* was, is zonder twijfel het belangrijkste gegeven uit de biografie van Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu. Zonder te willen beweren dat zijn 'klassenpositie' zijn opvattingen bepaalde, kan men moeilijk negeren dat Montesquieu aansloot op en deelnam aan een discussie die vooral in adellijke kring werd gevoerd en waarin de vooraanstaande sociale positie van de adel het uitgangspunt was. Dat veel van zijn werk voor niet-specialisten moeilijk te vatten is – in die zin dat de relevantie van wat Montesquieu beweert voor hen vaak niet duidelijk is – wordt hierdoor veroorzaakt. Omdat het historisch pleit is beslecht in het nadeel van de adel heeft zijn gedachtegoed slechts een fractie van de aandacht gekregen die is toegevallen aan de opvattingen van de 'klasse' die toen zou zijn 'opgekomen': de bourgeoisie. Montesquieu is als een van de weinige adellijke denkers aan de vergetelheid ontsnapt, maar omdat de intellectuele context van zijn uiteenzettingen onbekend is – het aristocratisch discours – blijft veel van wat hij te zeggen heeft onbegrijpelijk.

De historicus Peter Gay noemt in zijn bekende overzichtswerk over de Verlichting Montesquieus magnum opus *De l'Esprit des Lois* een 'potpourri' van onderwerpen waarin geen lijn of structuur te ontwaren valt, daarmee de meest gangbare mening verwoordend.[2] Deze onbegrijpelijkheid is echter vooral te

1 Vgl. Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Brunswick, N.J., 1997, waarin de thematiek van dit hoofdstuk veel uitgebreider wordt behandeld. Zie daar voor uitgebreide literatuurverwijzingen.

2 Peter Gay, *The Enlightenment*, dl. II, New York en Londen 1977, p. 324.

wijten aan het feit dat Montesquieu wordt gesitueerd in een discours waarin hij niet thuishoort, namelijk dat van de moderne tijd.

2

Eén ding is zeker: de Franse adel was in alle opzichten de heersende 'klasse' in het Frankrijk van voor de revolutie. Qua omvang niet groter dan een à twee procent van de bevolking maakte de adel sociaal, economisch, politiek en intellectueel de dienst uit. Uit het historisch onderzoek dat in de afgelopen dertig jaar is verricht, is steeds duidelijker geworden dat de oude opvatting van een kwakkelende adel die langzamerhand wordt doodgedrukt tussen de koning en de bourgeoisie naar het rijk der fabeltjes moet worden verwezen. Het geschiedbeeld van deze periode dient op alle punten te worden bijgesteld.

Om te beginnen is er in de praktijk nooit sprake geweest van koninklijk absolutisme. Het is waar dat de Franse koningen sedert lange tijd een grotere macht nastreefden en deze ook wel kregen, maar zij is altijd – ook ten tijde van Lodewijk XIV – verre van absoluut gebleven. De koning moest de macht met vele anderen delen. Het absolutisme was een ideaal en een politieke theorie die werd uitgedragen door de royalisten: zij die meenden dat een 'ongelimiteerde' koninklijke macht het beste was voor land en bevolking.[3]

Ook de opkomst van de bourgeoisie, die lange tijd is beschouwd als het *Leitmotiv* van de westerse geschiedenis na de Middeleeuwen was als verschijnsel qua omvang en invloed veeleer marginaal dan centraal. Handel en manufactuur – sectoren gedomineerd door de bourgeoisie – namen weliswaar in belang gestaag toe, maar stonden ook aan het einde van het *ancien régime* nog in geen verhouding tot de enorme rijkdom van de adel, die voornamelijk ontsproot aan de diverse eigendomsrechten die hij kon doen gelden op een groot deel van het Franse grondgebied.

3 Nicholas Henshall, *The Myth of Absolutism*, Londen en New York 1992. Zie ook hoofdstuk 21.

Het is waar dat er sprake was van opwaartse sociale mobiliteit. In tegenstelling tot wat wel is gedacht was het *ancien régime* allerminst een gesloten kastenstelsel. Maar dat betekent niet dat men gerechtigd is te spreken van een opkomende bourgeoisie. Het meest succesvolle deel van de bourgeoisie had maar één doel: opgenomen te worden in de adel. En dat gebeurde ook, zij het dat het proces van sociale stijging van een familie veelal enkele generaties besloeg voordat men de adelbrieven had en nog weer een of meer daarbovenop voordat men het stigma van de parvenu kwijt was en werkelijk tot de adel werd gerekend. In die periode nam zo'n familie zo snel en grondig mogelijk de levensstijl, de manieren en de denkbeelden van de adel over, waardoor zij na verloop van tijd in niets meer leek op wat zij ooit geweest was. Te spreken van een opkomende bourgeoisie suggereert dat het *ancien régime* langzaam 'verburgerlijkte'. De waarheid is dat de bourgeoisie voortdurend 'aristocratiseerde'.[4]

3

Dat geschiedde op diverse wijzen, maar vooral door de aankoop van een hoog (civiel) ambt, waarvan het eigendom de eigenaar automatisch in de adelstand verhief. Dit in onze ogen wat bizarre systeem waarvan de wortels ver teruggaan in de tijd kwam vooral voort uit het chronische geldgebrek van de Franse koningen, dat een gevolg was van de voortdurend oplopende uitgaven en het onvermogen om deze middels belastingheffing volledig te dekken. De verkoop van ambten werd ook in andere landen gepraktiseerd, maar bereikte in Frankrijk een ongeëvenaarde omvang, met name in de zeventiende en de achttiende eeuw. Sommige van die ambten waren zogenaamde *sinecures*, dat wil zeggen dat aan het bezit geen taken verbonden waren. Maar vele ambten waren wel degelijk echte 'banen'.

Tot dit laatste type van koopbare ambten behoorden de meeste *offices* in de ongeveer dertig – het aantal varieerde wat – *cours souvereins* die het land telde. Dit waren de hoogste konink-

4 C.B.A. Behrens, *Society, Government, and the Enlightenment*, Londen 1985.

lijke gerechtshoven. Ruim een derde daarvan droeg de naam van *parlement*. Men heeft becijferd dat deze gerechtshoven tezamen goed waren voor een kleine 2.500 ambten die in de adelstand verhieven, waarbij bedacht moet worden dat wanneer eenmaal langs deze weg de adelstitel was verworven het ambt zonder enig bezwaar kon worden doorverkocht.

Nu was een civiel ambt natuurlijk niet de traditionele aristocratische functie. Dat was het krijgerschap. Zoals bekend bestond de maatschappij in de middeleeuwse conceptie uit drie ordes: de *oratores*, de *laboratores* en de *bellatores*, wier taak het respectievelijk was te bidden, te werken en te strijden. In de loop van de Middeleeuwen kreeg, door diverse omstandigheden, de adel een tijd het monopolie over het krijgerschap, als gevolg waarvan vanaf dat moment adeldom en krijgerschap blijvend met elkaar werden geassocieerd. Toen in de Renaissance de infanterie begon op te komen wist de adel zijn traditionele functie van soldaat om te vormen tot die van militair officier. Het is in het *ancien régime* dan ook de functie die wordt beschouwd als de bij uitstek aristocratische. Weliswaar moesten de meeste officiersposten ook 'gekocht' worden van de koning, maar zij konden niet worden doorverkocht en bovendien bleven zij voorbehouden aan edellieden. De bourgeoisie kan alleen doordringen tot deze functies via een hoog civiel ambt. Ten slotte werd het krijgerschap ook, om voor de hand liggende redenen, meer dan civiele ambten geassocieerd met de traditionele deugd van de moed en de mannelijkheid.

Deze drie feiten – het traditionele karakter, de geringere toegankelijkheid voor opklimmers en de nauwere band met de deugd – bewerkstelligden dat militaire functies in het *ancien régime* over het algemeen in hoger aanzien stonden dan civiele, en families met een militaire achtergrond meenden zich een zeker *dédain* te kunnen permitteren tegenover families met een civiele achtergrond. Dit is ook de achtergrond van het onderscheid dat de Franse adel zelf in zijn geledingen pleegde te maken tussen *noblesse d'épée* – zwaardadel – en *noblesse de robe* – ambtsadel. Deze scheidslijn was er zeker, maar zij was allerminst waterdicht. De jongere adel was relatief oververtegenwoordigd in de *robe* en de

oudere in de *épée*, maar veel adellijke families waren vertegenwoordigd in beide takken van de *noblesse*.[5]

4

Zo'n familie was die van Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu.[6] Zijn overgrootvader behoorde tot de kleine *épée*. Hij was een hugenoot in het gevolg van Henri IV die door deze koning voor bewezen diensten werd beloond met de bevordering van zijn landgoed Montesquieu tot baronie. Beide grootvaders van Charles-Louis waren *présidents* van het *parlement* in Bordeaux. Zijn vader, Jacques, was wederom soldaat. Diens huwelijk met Marie-Francoise de Pesnel bracht hem niet alleen de baronie van La Brède; zij schonk hem ook vier kinderen.

Charles-Louis was de oudste. Hij werd geboren op 18 januari 1689 op het kasteel van La Brède, dat even ten zuidoosten van Bordeaux ligt. Op zijn elfde stuurde zijn vader hem naar een van de meest exclusieve scholen van het land, het *Collège de Juilly*, vlak buiten Parijs, waar Charles-Louis een degelijke klassieke opleiding kreeg. Vijf jaar later keerde hij terug naar Bordeaux om aan de plaatselijke universiteit rechten te studeren, afgerond in 1708 met een licentiaat. Middels deze opleiding wilde zijn vader hem voorbereiden op het ambt van *président* van het *parlement* van Bordeaux. De oudste broer van zijn vader, Jean-Baptiste, die de baronie van Montesquieu en het genoemde ambt had geërfd, was namelijk kinderloos, waardoor beide over zouden gaan op Charles-Louis zodra zijn oom het tijdelijke voor het eeuwige had verruild. In 1716 was het zover. Omdat ook zijn vader en zijn moeder inmiddels overleden waren, was Charles-Louis de Secondat vanaf dat moment, 27 jaar oud, baron van La Brède en van Montesquieu en een van de hoogste rechterlijke functionarissen van Guyenne, het gebied waarover de jurisdictie van het *parlement* van Bordeaux zich uitstrekte.

5 Franklin Ford, *Robe and Sword*, Cambridge, Mass., 1968 (1953).

6 Robert Shackleton, *Montesquieu: A Critical Biography*, Oxford 1961.

Het lijkt er sterk op dat Montesquieu nooit erg geboeid is geweest door de praktijk van de rechtspraak. Voor zover bekend hield hij zich zeer op de achtergrond en vaak ook liet hij verstek gaan. Nadat hij in 1721 door de publicatie van zijn eerste boek de *Lettres Persanes* van de ene dag op de andere een beroemdheid was geworden, begon hij veel tijd te spenderen in Parijs, waar hij een geziene gast werd in de *beau monde*. Maar de combinatie in één persoon van *seigneur* van La Brède, *habitué* van Parijse salons en *président* van het gerechtshof in Bordeaux was kennelijk te veel van het goede. In 1726 verkocht Montesquieu het presidentsambt.

In 1728 begon hij aan een *Grand Tour*, die hem eerst naar Italië voerde waar hij ruim een jaar verbleef en toen naar Engeland vanwaar hij pas na anderhalf jaar weer vertrok. Dankzij zijn sociale achtergrond en zijn literaire faam was Montesquieu in de gelegenheid zich overal in de beste kringen te bewegen en vele vooraanstaande en interessante personen te ontmoeten. Bovendien maakte hij in Engeland uit de eerste hand het functioneren van een politiek stelsel mee dat althans op het oog van geheel andere aard was dan het Franse, en dat vele jaren later het onderwerp vormde van het meest fameuze hoofdstuk uit *De l'Esprit des Lois*.

In mei 1731 zette Montesquieu weer voet aan wal in zijn vaderland. De daaropvolgende twee jaar leefde hij teruggetrokken in La Brède, zijn tijd verdelend tussen de zorg voor zijn uitgestrekte landerijen en de compositie van een nieuw boek dat medio 1734 verscheen onder de lange titel *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence*. Anders dan bij zijn eersteling was de ontvangst lauw. Een lezer schreef: 'Ik vindt het een goed boek, maar hij [Montesquieu, A.K.] heeft drie fouten die ik haat. Soms is hij obscuur, soms spreekt hij zichzelf tegen en soms zegt hij, teneinde iets te zeggen wat nog nooit iemand vóór hem gezegd heeft, dingen die nooit iemand na hem zal zeggen.'

Nog in datzelfde jaar begon Montesquieu aan het boek dat hem onsterfelijk zou maken, al hebben maar weinigen het waarschijnlijk van begin tot eind gelezen. Met het verzamelen

van materiaal was hij overigens al eerder begonnen. In het voorwoord van *De l'Esprit des Lois* zou hij later schrijven dat het 'een werk van twintig jaren' was. Intussen bleef hij heen en weer pendelen tussen Parijs, waar hij volop deelnam aan het sociale en intellectuele leven in de *salons*, en het zuidwesten. Werken aan zijn boek deed hij overal, maar toch vooral in zijn kasteel in La Brède, dat een voortreffelijke bibliotheek herbergde. Tegen het einde van oktober 1748 verscheen het dan uiteindelijk.

Gemakkelijk was het schrijven niet altijd geweest. In een brief aan een vriend vertelt Montesquieu dat boek XXVIII over de oorsprong van en de veranderingen in het civiele recht der Fransen, dat men in drie uur leest, hem drie maanden gekost heeft om te schrijven en hem grijze haren heeft bezorgd. Elders noteert hij dat hij een tempel heeft gebouwd voor het geduld en de *ennui*. In een andere brief bekent hij dat het schrijven hem bijna heeft omgebracht. 'Nu zal ik rusten en niet meer werken.' En inderdaad, in de jaren die hij nog te leven had schreef Montesquieu niet veel meer. Zo goed en kwaad als het ging – hij werd gekweld door een oude oogaandoening waardoor hij uiteindelijk vrijwel blind zou worden – zette hij zijn oude leventje voort, heen en weer pendelend tussen Parijs en Bordeaux. In 1755 overleed hij in Parijs als een van de meest gevierde mannen van zijn tijd.

5

De meeste commentatoren leggen de nadruk op de originaliteit van Montesquieu. Zij wijzen vooral op het baanbrekende in zijn werk, op de breuk met het voorafgaande, op de aspecten ervan die de weg hebben gebaand voor nieuwe perspectieven. Zo wordt hij door sociale wetenschappers vanouds gezien als een van de grondleggers van hun vak, omdat hij niet meer de goddelijke voorzienigheid, het toeval, de wil van de vorst en dergelijke inroept als bron van de sociale en morele feitelijkheid, maar verwijst naar algemene en noodzakelijke wetmatigheden, analoog aan Newtons natuurwetten. In het allereerste hoofdstuk van *De l'Esprit des Lois* introduceert Montesquieu dit idee, en

geeft hij aan dat hij in zijn boek wil onderzoeken hoe de wet in de traditionele zin van het woord – zijnde een stelsel van voorschriften – samenhangt met en te verklaren is uit een aantal achterliggende variabelen, wier werking steeds hetzelfde is. Omdat een dergelijk model ook ten grondslag ligt aan de moderne sociale wetenschap is het dus niet verbazingwekkend dat Montesquieu in die kringen wordt gelezen als een vroege representant van dit vak.

Ook staatsrechtelijk georiënteerde juristen plegen Montesquieu te eren als grondlegger, maar dan van de zogenaamde scheiding der machten, een van de meest centrale leerstukken van het moderne constitutionele recht. De kern van dit leerstuk is dat de drie functies van de politieke autoriteit – wetgeving, uitvoering en rechtspraak – om machtsmisbruik te voorkomen aan verschillende, van elkaar onafhankelijke organen en personen moeten worden toebedeeld. Men treft het leerstuk aan in deel twee, boek elf, hoofdstuk zes van *De l'Esprit des Lois*, als beschrijving van de Engelse constitutie.

De visie op Montesquieu als voorloper, wegbereider en vernieuwer is zeker legitiem, maar het is niet de enig mogelijke en waarschijnlijk niet de beste lezing van deze auteur. Veel van wat Montesquieu te zeggen had is namelijk alleen te begrijpen als men hem ziet als een late representant van een oude traditie in plaats van als een vroege representant van een nieuwe traditie. Deze oude traditie is de traditie van het aristocratische politieke discours, die draait rond de vraag wat de juiste politieke verhouding is tussen de koning en de adel.[7] De wortels ervan gaan terug tot de Renaissance. Het proces van centralisatie was reeds enkele eeuwen gaande en dus ook de klachten van de – hoge – adel over de ondermijning van zijn traditionele rechten. De zestiende eeuw bracht geen 'grote sprong voorwaarts' in dit proces van staatsvorming; eerder nog een terugval. Wat zij wel bracht was de herontdekking van het klassieke – vooral Romeinse – li-

7 Martin Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen 1947; Elie Carcassonne, *Montesquieu et la Problème de la Constitution Française au XVIIIe Siècle*, Genève 1978 (1927).

teraire erfgoed, de klassieke politieke theorie incluis. Als gevolg daarvan won het aristocratisch discours sterk aan diepgang en retorische kracht. Van de klassieken werd overgenomen het onderscheid tussen monarchie enerzijds en tirannie i.e. despotie anderzijds, een onderscheid dat ook bij de royalistische auteurs centraal stond. Frankrijk, daarover waren allen het eens, was een monarchie en géén tirannie.

6

Dat nu is een uitspraak waar veel meer achter schuilt dan men op het eerste gezicht zou zeggen. Zij is namelijk niet zozeer empirisch bedoeld, als wel normatief. Als men zegt dat Frankrijk een monarchie is, bedoelt men te zeggen dat het dit naar aard en wezen is en dat tirannieke maatregelen zijn aard en wezen schenden. Om de precieze betekenis hiervan te kunnen begrijpen is het noodzakelijk even een stap terug doen en kort uiteen te zetten welke epistemologische vooronderstellingen destijds vigeerden, omdat het aristocratisch discours op dit punt ver afstaat van hedendaagse denkbeelden.

Het zijn ten eerste het idee dat alle instituties een vaste, onveranderlijke essentie bezitten, en ten tweede het idee dat alle goede, begerenswaardige instituties slechte, verwerpelijke tegenpolen hebben. Een institutie kan vele historische verschijningsvormen hebben, maar het blijft dezelfde institutie als haar essentie, haar wezen behouden blijft. Om deze te achterhalen dient het verleden van de institutie te worden bestudeerd, omdat de ‘oorspronkelijke’ staat van een institutie haar eigenlijke, wezenlijke staat is. Pas als de essentie van de institutie losgelaten wordt, verandert zij wezenlijk. De verkwanseling van de essentie van een goede, begerenswaardige institutie leidt er onherroepelijk toe dat zij degenereert tot haar slechte, verwerpelijke tegenhanger. De essentie van een institutie bestaat uit een betrekkelijk klein aantal politieke, sociale, economische, juridische en quasi-psychologische kenmerken, die wederzijds afhankelijk zijn, en elkaar dus zowel kunnen versterken alsook meesleuren in het verval van de institutie.

Gegeven deze invalshoek kan men zich voorstellen dat het allesoverheersende vraagstuk de essentie van de Franse monarchie was. Reeds in een vroeg stadium kristalliseerden in het koninklijke kamp ideeën uit waarin de monarchie in essentie een absoluut karakter werd toegedicht, met een koning als soeverein aan het hoofd. Als niet aan dit wezenskenmerk werd vastgehouden, zou Frankrijk snel vervallen tot anarchie, zo redeneerde men. In het aristocratische kamp werd een volkomen andere opvatting over de essentie van de Franse monarchie gehuldigd: deze zou in wezen een gemengde of getemperde monarchie zijn, waarin de koning zijn macht deelt met anderen, met name met de adel. De verabsolutering van de koninklijke macht werd beschouwd als hét teken van verval van het koninkrijk tot een despotie.

De meesten van de auteurs die een rol speelden in deze discussie zijn tegenwoordig vrijwel vergeten. Budé, Hotman, Du Plessis-Mornay, La Roche Flavin, Joly, Le Vassor, Bodin, Bossuet, Loyseau, Saint-Simon, Boulainvilliers, Du Bos etc.; alleen een specialist haalt hun werk nog af en toe van de boekenplank. Maar dat mag ons niet doen vergeten dat er een tijd is geweest, toen de adel nog de eerste viool speelde, dat hun faam groot was en hun invloed ver reikte.

7

Montesquieus oeuvre sluit nauw aan bij het aristocratische politieke discours, alhoewel het zeker niet vrij is van idiosyncrasieën. Net als zijn voorgangers meende hij dat Frankrijk naar aard en wezen een gemengde of getemperde monarchie was waarin de macht van de koning gelimiteerd is. Net als zijn voorgangers meende hij dat dit kon worden aangetoond door te verwijzen naar de ‘oorspronkelijke’ bevoegdheidsverdeling in de monarchie. En net als zijn voorgangers meende hij dat aan deze ‘oorspronkelijke bevoegdheidsverdeling moest worden vastgehouden omdat de monarchie anders zou ontaarden in een despotie. De afschuw van despotie en de angst dat de Franse monarchie daartoe zou vervallen lopen als een rode draad door zijn

gehele werk. Als er sprake is van een *parti pris* in Montesquieus werk dan ligt deze hierin.

De vragen die hem kennelijk bezighielden en waarop hij zijn leven lang een antwoord heeft gezocht, uiteindelijk uitmondend in *De l'Esprit des Lois*, zijn hierdoor ingegeven. Wat zijn de wezenlijke kenmerken – politiek, sociaal, psychologisch en anderszins – van een monarchie en van een despotie? Hoe kan een monarchie ontaarden in een despotie? Wat zijn de bestaansvoorwaarden van een monarchie en een despotie? Hoe kan worden bewezen dat Frankrijk een gemengde monarchie is? Welke instituties wijzen daarop? Wat moet worden gezien als despotische tendentie? Dit zijn de thema's die steeds weer terugkeren en alle andere onderwerpen met elkaar verbinden. Zij vormen het hart van zijn werk.

Toegegeven, onmiddellijk inzichtelijk is dit niet. Montesquieu was geen auteur als Spinoza, wiens preoccupatie met systematiek hem ertoe zette zijn betoog geheel in de vorm van logische syllogismen te gieten. Montesquieu schreef niet alleen ter lering, maar ook ter vermaak. De *Lettres Persanes* leest men trouwens, meer dan tweehonderdvijftig jaar na de publicatie, nog steeds voor zijn plezier. Van *De l'Esprit des Lois* kan dat niet gezegd worden, maar de tijdgenoten van Montesquieu gaven hoog op van de gratie van het boek. Zijn boeken behandelen een grote variëteit aan onderwerpen, die vaak lijken te zijn gebundeld op een wat losse, associatieve manier. En men kan gemakkelijk de indruk krijgen dat niet alles wat aangesneden wordt even relevant is voor de hoofdlijn van het betoog. Maar het is de schijn die hier bedriegt.

8

Montesquieus eersteling was een zogenaamde briefroman die speelt in de periode 1711-1720. De hoofdpersonen zijn Usbek en Rica, twee vooraanstaande Perzen uit Ispahan, die naar Parijs zijn gereisd om hun dorst naar kennis te lessen. Zij corresponderen met elkaar en met vrienden in Perzië en elders over de indrukken die zij daar opdoen van het maatschappelijk leven en

de vigerende ideeën. Daarnaast bevat het boek een briefwisseling tussen Usbek, zijn harem en de eunuchen die deze moeten bewaken.

De *Lettres Persanes* is wel een satire genoemd op de Franse *beau monde* uit de vrolijke en vrijgevochten periode na de dood van Lodewijk XIV en dat is het zeker ook. Door te beschrijven vanuit het perspectief van de oningewijde buitenstaander, weet Montesquieu steeds opnieuw de ongerijmdheid en lachwekkendheid te schetsen van wat algemeen werd gezien als vanzelfsprekende gewoontes, belangrijke gebeurtenissen en eerbiedwaardige personen. Vooral met priesters en vrouwen wordt de spot gedreven. Maar lang niet alle brieven hebben een satirische inslag en allemaal hebben ze wel een serieuze ondertoon. De lijn die door het hele boek loopt is het contrast tussen het monarchale Frankrijk en het despotische Perzië en in veel van de opvattingen die Montesquieu hier verkondigt, herkent men reeds in de dop de visie die hij in *De l'Esprit des Lois* veel uitgebreider en met meer geleerdheid zal verkondigen.

Monarchie en despotisme zijn voor hem veel meer dan regeringsvormen. Zij staan voor geheel verschillende waarden en normen en wijzen van samenleven. De onderdanen van een monarch zijn vrij, die van een despoot zijn slaven. De eersten worden gedreven door eergevoel, de tweeden door angst (brief 89). De vrouwen die deel uitmaken van Usbeks harem staan symbool voor de onderdanen van een despoot. Zij dienen hem met heel hun leven en zijn er alleen voor zijn plezier. Omdat zij angst voor hem hebben, prijzen zij hem en bekennen zij hem hun liefde, maar eigenlijk haten zij hem en zijn zij hem ontrouw. Leugen en bedrog zijn regel. En de despoot zelf: hij is jaloers, achterdochtig, wraakzuchtig en wreed, zelfs al is hij zoals Usbek een 'verlicht' man. Zijn situatie brengt het met zich.

Ook een monarchie is zeker niet ideaal. Een republiek is in veel opzichten beter (brief 89, 115 en 122). Monarchieën verworden snel tot despotieën. Dat geldt ook voor de Europese monarchieën, die zich reeds lange tijd op een hellend vlak bevinden (brief 102). Vooral onder Lodewijk XIV dreigde het gevaar van despotie (brief 24). De oriëntaalse regeerkunst – in het *ancien*

régime werd de oriënt gezien als de bakermat van de despotie – stond bij hem in hoog aanzien. Geen staat beviel hem beter dan de Turkse en de Perzische (brief 37).

Toch zijn de Europese monarchieën nog niet te vergelijken met de Perzische despotie (brief 102). Als men ervan uitgaat dat de Franse vrouw de symbolische tegenhanger is van de vrouwen in Usbeks harem spreekt Montesquieus schets boekdelen. De autoriteit van de man over zijn vrouw is slechts een schaduw (brief 86). Ze toont zich aan allen, zij maakt zich op en dost zich uit (brief 99). Ze gaat – soms wat al te – vrijelijk om met andere mannen (o.a. brief 38, 52, 60, 73). Ze is vrolijk en geestig (brief 34).

De Franse monarchie werd net als de overige monarchieën in Europa gevestigd door de noordelijke volkeren die de Romeinen overwonnen en het Romeinse rijk ontmantelden. Deze volkeren waren vrij; zij beperkten de zeggenschap van hun koningen zozeer dat deze in feite slechts aanvoerder waren. Dit in tegenstelling tot de Aziatische volkeren zoals de Turken en de Tartaren, die slechts veroverden ten behoeve van hun heer. Sommige van deze noordelijke volkeren zetten hun koning zelfs af als deze niet voldeed. En bij andere volkeren was de macht van de prins op duizend verschillende manieren gelimiteerd: een groot aantal edelen deelde in die macht, oorlogen werden slechts met hun instemming begonnen, de buit tussen allen eerlijk verdeeld, belasting werd niet geheven ten behoeve van de prins en wetten werden gemaakt in volksvergaderingen. Dit is het fundamentele principe waarop alle staten zijn gebaseerd die zijn voortgekomen uit de val van het Romeinse rijk (brief 131). In een monarchie behoort een koning dus zijn macht te delen, aldus Montesquieu. Ook aan de *parlements* komt daarbij een belangrijke plaats toe. Lodewijk XIV heeft hun deze wederrechtelijk onthouden (brief 92 en 140).

9

De *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence* lijkt een heel andersoortig werk dan de *Lettres Persanes*.

De humor en de speelsheid die daarin nog zo prominent waren, ontbreken nu volkomen. Een grapje kan er niet meer af. En ook het onderwerp – de oude Romeinen – lijkt ver af te staan van Montesquieus eerdere besognes. Toch is er een duidelijk verband tussen de twee boeken. Want wederom neemt de analyse van de tirannie een centrale plaats in. Was die in de *Lettres Persanes* nog wat schetsmatig, nu pakt Montesquieu de zaken gedegener aan.

Dat hij de oude Romeinen als onderwerp koos, behoeft geen verbazing te wekken. Tegenwoordig is de kennis van en de belangstelling voor de Romeinen vrijwel nihil; als wij spreken over de Klassieke Oudheid bedoelen wij over het algemeen de Grieken. Maar in de tijd van Montesquieu was dat anders. De Grieken kende men niet zo goed. *Les anciens* waren vooral de Romeinen en die kende men van haver tot gort. Hun taal en geschiedenis waren op de *collèges* waar de zonen van de *upper class* naartoe werden gestuurd verreweg het belangrijkste vak. En als deze jonge edellieden naderhand, zoals Montesquieu, rechten gingen studeren: het curriculum bestond voor een zeer groot deel uit Romeins recht. Veel van wat Montesquieu schreef – en dat is heel wat meer dan de drie boeken die hij zelf ter perse heeft gestuurd – gaat dan ook over de oude Romeinen. In vrijwel al zijn geschriften komt men hen tegen.

De Romeinen zijn voor Montesquieu van meer dan historisch belang. Omdat de menselijke natuur niet verandert (hfst. 1) en niet het toeval maar algemene wetmatigheden bepalen wat er gebeurt (hfst. 18), kunnen uit het wedervaren van de Romeinen belangrijke lessen worden getrokken voor het heden. De vraag die Montesquieu tracht te beantwoorden is hoe de transformatie van Rome van een vrije republiek in een despotische heerschappij van één man valt te verklaren. Hij begint met een inventarisatie van de voornaamste instituties van de republiek en laat zien dat alles afgestemd was op oorlogvoering (hfst. 1-8). In vergelijking met onze tijd, zo stelt Montesquieu, konden de Romeinen een veel groter deel van de bevolking onder de wapenen roepen. Nu een op honderd, toen een op acht personen (hfst. 3). Dat was mogelijk omdat de publieke sfeer

voor de Romeinen centraal stond. Alles draaide om de *res publica*. Het individu vereenzelvigde zich ermee en was bereid zich ervoor in te zetten of zelfs op te offeren, als burger en als soldaat. Dit bracht glorie voor het vaderland en zichzelf (hfst. 4).

De privé-sfeer was van ondergeschikt belang. Soberheid was daar het motto. De huizen waren klein (hfst. 1) en allen bezaten slechts een bescheiden stukje land dat zij zelfstandig bewerkten in de tijd die hun restte (hfst. 3). De soberheid voorkwam dat men privé-belangen voor de publieke zaak liet gaan. En samen met het harde werk op het land was het een goede oefening voor de oorlogsvoering. In de oorlog blonken de Romeinen dan ook uit: zij waren gehard, vastbesloten en moedig. En daarbovenop kwam een ongeëvenaarde militaire discipline. Dit alles maakte hen onoverwinnelijk, waardoor ze langzaam maar zeker de wereld onder hun heerschappij konden brengen (hfst. 4-7).

In het staatsbestuur domineerde de adel, maar het volk kon met name via de tribunen ook zijn invloed doen gelden. De bestuurlijke bevoegdheden waren verdeeld over een groot aantal ambten die elkaars macht begrensden en de korte ambtstermijn van elk dezer voorkwam dat de loyaliteit van burgers zich op één persoon richtte (hfst. 8 en 11).

Toen de wereld eenmaal aan Romes voeten lag ging de vrijheid teloor. Volgens Montesquieu was dat onvermijdelijk. Rome was te groot geworden om nog een republiek te kunnen zijn. Ten eerste werden de veldtochten, toen de Alpen eenmaal gepasseerd waren, zo langdurig dat de loyaliteit van de soldaten verschoof van de *res publica* naar de generaals, die daarmee een wapen in handen kregen waarmee zij alle macht naar zich toe konden trekken (hfst. 9). Ten tweede hadden allerlei volkeren het burgerrecht gekregen die niet de republikeinse *esprit* deelden (hfst. 9). Ten derde had de rijkdom die de Romeinse legers in Azië hadden aangetroffen in de Romeinen het verlangen naar luxe en gemak opgewekt, waardoor men steeds meer zijn privé-belangen liet prevaleren boven de publieke zaak, een grote ongelijkheid tussen de burgers ontstond en de slavernij hand over hand toenam (hfst. 3, 10 en 11). Door al deze ontwikkelin-

gen moest de republiek wel ten onder gaan. Had Caesar haar niet de nekslag gegeven, dan had een ander het wel gedaan (hfst. 11).

Octavianus, die door vleiers Augustus – de verhevene – werd genoemd, vestigde voorgoed de tirannie (hfst. 13), wier 'principes' tegengesteld zijn aan die van de republiek. Alle macht is in handen van één persoon. Een leven voor de publieke zaak wordt daardoor ondenkbaar. Glorie moet vermeden worden want deze wekt de jaloezie van de heerser. De privé-sfeer wordt de levenssfeer bij uitstek. Luxe en gemak zijn daarin het doel. Het leger bestaat uit beroepssoldaten. Men koopt liever de vrede dan dat men haar met eigen kracht afdwingt, daarvoor is men te week geworden (hfst. 18). Maar huurlingen zijn niet te vertrouwen: zij haken af als de grond te heet wordt onder hun voeten en vermoorden als het zo uitkomt ook de keizer. Bovendien lopen de belastingen die nodig zijn om hen te betalen steeds verder op. Uiteindelijk moest het Romeinse rijk daarom wel te gronde gaan. En dat gebeurde: het werd onder de voet gelopen door de barbaren uit het noorden. Op zijn puinhopen verrezen de Europese koninkrijken.

10

Veertien jaar na de *Considérations* verschijnt Montesquieus magnum opus en wederom springen de verschillen met het voorgaande boek in het oog. Was het eerdere zeer beknopt en met een duidelijk en beperkt thema, het werk dat in 1748 van de persen rolde was honderden pagina's lang en welhaast alomvattend. 'Op alle details ben ik niet ingegaan', schrijft Montesquieu in de inleiding, 'want wie kan alles zeggen zonder te vervelen?' Maar wie *De l'Esprit des Lois* ter hand neemt zal snel merken dat de auteur op heel wat details wel is ingegaan.

Als ooit de kwalificatie 'levenswerk' van toepassing is geweest dan is het wel op dit boek. Veertien jaar heeft het geduurd om alles op papier te zetten, maar in feite is Montesquieu er zijn hele leven mee bezig geweest. In *De l'Esprit des Lois* komen alle thema's die hem van jongs af aan hebben beziggehouden op-

nieuw aan de orde, maar de structuur, die hem reeds vroeg moet hebben voorgezweefd, is nu volledig uitgekristalliseerd, waardoor alle elementen op hun plaats vallen.

Wat in de twee eerdere boeken grotendeels impliciet is gebleven, wordt in *De l'Esprit des Lois* expliciet tot uitgangspunt gemaakt: er zijn drie verschillende staatsvormen in de geschiedenis te onderkennen, te weten republieken, monarchieën en despotieën. Andere vormen bestaan niet. Zoals we reeds weten uit de *Lettres Persanes* is de despotie Montesquieus schrikbeeld en maakt hij zich grote zorgen over een mogelijk verval van de Franse monarchie tot zo'n despotie. Uit datzelfde boek en uit de *Considérations* weten we ook dat hij zeer gecharmeerd was door republieken, maar ze niet zag als een model voor zijn eigen land, al was het maar omdat Frankrijk daarvoor te groot was. Dat alles komt ook duidelijk naar voren in *De l'Esprit des Lois*. Montesquieu is zeker geen republikein. Het is hem erom te doen Frankrijk te behoeden voor een afglijden in de richting van een despotie. Om dat te bereiken moet hij, beter dan hij dat tot nog toe had gedaan, aangeven wat de wezenlijke kenmerken en bestaansvoorwaarden zijn van een monarchie en waarin deze verschilt van een despotie. En hij moet aantonen dat de monarchie de 'oorspronkelijke' staatsvorm van Frankrijk was. Men kan zonder meer stellen dat dit de hoofdonderwerpen zijn van *De l'Esprit des Lois*.

11

Het meest kenmerkende verschil tussen een monarchie en een despotie is dat in de eerste 'intermediaire machten' met eigen prerogatieven een grote rol spelen die in de laatste ontbreken. Deze intermediaire machten beperken en temperen de macht van de vorst, waardoor willekeur en misbruik worden voorkomen. De belangrijkste van die machten is de adel. 'In zekere zin is de adel de essentie van de monarchie, wier fundamentele maxime is: geen monarch, geen adel; geen adel, geen monarch. In plaats daarvan heeft men een despoot.' (II.4) Als tweede intermediaire macht noemt Montesquieu de clerus. En als derde ten

slotte de *dépôts des lois* waarin gemakkelijk de *parlements* en de overige gerechtshoven kunnen worden herkend, wier prerogatief het was nieuwe koninklijke wetgeving te onderzoeken op haar verenigbaarheid met het geldende recht en zo nodig de inwerkingtreding van de nieuwe wetgeving tijdelijk te verhinderen. Dit heette het *droit de rémonstance*. De vorst had weliswaar het laatste woord, maar er werd van hem verwacht dat hij niet al te vaak geldend recht terzijde zou schuiven.

De intermediaire machten opheffen of zelfs maar hun prerogatieven terugdringen, maakt de despotie onvermijdelijk. Zij die pogingen daartoe hebben ondernomen, zoals Richelieu en Lodewijk XIV, hadden dan ook de despotie zo niet in het hart dan toch in het hoofd. De wetten in de monarchie moeten juist zijn afgestemd op haar aard: zij moeten de intermediaire machten ondersteunen. Het systeem van de primogenituur bijvoorbeeld past bij een monarchie, omdat daardoor adellijke landgoederen bij elkaar worden gehouden en de adel krachtig blijft. Ook de verkoopbaarheid van rechterlijke ambten wordt door Montesquieu goedgekeurd: zij bevordert de stabiliteit en de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht in de monarchie. En de adel mag geen handel bedrijven. Hij moet zich volledig toeleggen op de taken die hem in een monarchie toekomen.

In het algemeen geldt dat de wetten altijd moeten zijn afgestemd op de staatsvorm. Wat een goede wet is in een republiek of een despotie is vaak een slechte wet in een monarchie. In een republiek is individuele rijkdom funest, in een monarchie noodzakelijk. In een despotie zijn vrouwen net slaven, in een monarchie zijn ze juist zeer vrij. In een monarchie kan de individuele vrijheid in de zin van rechtszekerheid groter zijn dan in een republiek en een despotie. In een despotie zijn de belastingen het laagst. Enzovoorts.

Het zou een vergissing zijn te menen dat volgens Montesquieu vrijelijk voor een staatsvorm kan worden gekozen. Diverse factoren, zowel fysieke als morele, spelen daarbij een rol. Het klimaat, de vruchtbaarheid van het gebied, de religie, de manieren en dergelijke zijn allemaal van invloed. Een substantieel deel van *De l'Esprit des Lois* is hieraan gewijd. Apart vermeld zij

hier de theorie dat het koude noordelijke klimaat de bevolking ijverig en wakker maakt, waardoor zij zich niet snel zal laten onderdrukken, terwijl de hitte van het zuiden de mensen aldaar lui en slaperig doet zijn, waardoor despoten hun kans krijgen.

12

Dit alles bewijst echter nog niet dat Frankrijk een monarchie en geen despotie is. Dat kan alleen de geschiedenis aantonen. Wat Montesquieu daartoe moet bewijzen is dat de 'oorspronkelijke' instituties van het Franse staatsbestel typisch monarchaal waren. De machtstoename van de koningen in de loop der tijd kan dan worden uitgelegd als een wederrechtelijke usurpatie. In concreto moet aannemelijk worden gemaakt dat de prerogatieven van de intermediaire machten geen innovaties zijn, maar behoren bij het *design* van de monarchie. Met name de positie van de adel was daarbij in het geding.

De kwestie was allesbehalve nieuw toen Montesquieu zich erop wierp. Zij gaat terug tot de zestiende eeuw en behoort tot de voornaamste twistpunten in het debat met de royalisten. Deze beweerden dat Clovis, de koning der Franken, die in de vierde eeuw Gallië waren binnengevallen, het erfelijke consulschap over dit gebiedsdeel had gekregen van de toenmalige Romeinse keizer Anastasius, waardoor de ongelimiteerde, absolute macht van de keizers over is gegaan op de Frankische – later Franse – koningen. In een periode van verzwakte koningsmacht was de invloed van de intermediaire machten – adel, clerus en magistratuur – sterk toegenomen, wat door de royalisten werd gezien als een corruptie die haaks staat op het wezen van de monarchie. In hun visie vormen de intermediaire machten geen check op de vorst maar zijn zij ondergeschikte, uitvoerende lichamen die onvoorwaardelijk gehoorzaamheid zijn verschuldigd aan hem.

Het kwam er dus op aan te bewijzen dat deze presentatie van de feiten uit de vroege Franse geschiedenis niet correct was. Vooral het laatste deel van *De l'Esprit des Lois* is hieraan gewijd.

De stelling van Montesquieu, die overigens niet origineel was, komt er in het kort op neer dat de Franken, met Clovis aan hun hoofd, Gallië op de Romeinen hadden veroverd en vervolgens hun eigen politieke instituties, meegenomen uit de Germaanse wouden waar zij vandaan kwamen, invoerden in hun nieuwe vaderland.

De belangrijkste literaire bron van kennis van deze instituties was het boek *De Germania* van Tacitus, dat nu nog maar zelden gelezen wordt, maar in het *ancien régime* des te meer. Ook Montesquieu verwijst er regelmatig naar. In dat boek kan men lezen dat de koning slechts een *primus inter pares* was die zijn macht moest delen met zijn volk, vooral natuurlijk met de adel. Voor de verovering van Gallië nam iedere Frank deel aan de volksverzamelingen, aldus Montesquieu, daarna werd in verband met de grotere verspreidheid van de natie een systeem van representatie ingevoerd. Men was het er niet geheel over eens in hoeverre de inheemse bevolking zeggenschap had gekregen. Veel aristocratische auteurs meenden dat deze slechts minimaal kon zijn geweest, maar Montesquieu was er zeker van dat een volledige integratie had plaatsgevonden.

Het Franse volk – in het bijzonder de adel – had dus een oeroud recht op deelname aan het landsbestuur. In het onafhankelijke gezag van de intermediaire machten kwam dit recht goed tot uiting en de maatregelen van de koningen om hen te verzwakken of zelfs te ontmantelen, moesten dus worden uitgelegd als despotisch. Dit is ook het beeld dat Montesquieu geeft. Zijn positie in het debat met de royalisten laat aan duidelijkheid niets te wensen over.

13

Voor vele hedendaagse lezers oogt het hele debat bizar. Als ze al geloven in zoiets als de essentie van een staatsbestel, dan toch zeker niet in de gedachte dat men deze in het verre verleden zou kunnen traceren. Daar komt nog eens bij dat het verleden voor hen veel minder of zelfs in het geheel niet meer maatgevend is. Door dit alles staat veel van wat Montesquieu te zeggen

heeft in *De l'Esprit des Lois* tamelijk ver van hen af en is het zonder achtergrondkennis niet of nauwelijks te begrijpen. Het is dan ook niet zo vreemd dat dit boek voor velen zo'n enigma vormt.

Dat wil echter niet zeggen dat Montesquieu ons niets meer te vertellen heeft. Wat in zijn gehele oeuvre krachtig naar voren komt is zijn bezorgdheid om het gevaar van de despotie. En die bezorgdheid is allerminst verouderd en achterhaald. Weliswaar dacht Montesquieu aan een specifiek type despotie – die van de absolute vorst – dat wellicht niet meer van deze tijd is, maar men kan moeilijk volhouden dat het gevaar van de despotie *überhaupt* geweken is. Het tegendeel is eerder het geval. Onze terminologie is anders; wij spreken van een politiestaat, een totalitaire staat, een dictatuur, een schrikbewind, maar we bedoelen hetzelfde als Montesquieu wanneer hij het over een despotie heeft. Het betreft immers steeds een politiek stelsel waarin de vrijheid en de rechten van de mens met de voeten worden getreden en de bevolking is overgeleverd aan willekeur en machtsmisbruik. De technische en financiële middelen die een (potentieel) despoot tot zijn beschikking heeft om zijn heerschappij te bestendigen zijn door de moderne techniek eerder toe- dan afgenomen. Er is dus alle reden om Montesquieus zorg te delen.

De vraag waarom het nog steeds gaat, is hoe een despotie kan worden voorkomen. Volgens Montesquieu lag het antwoord in de intermediaire machten – de adel, de clerus, en de magistratuur – die een tegenwicht vormden voor de macht van de koning, waardoor het stelsel als geheel als het ware in evenwicht bleef. Dit inzicht, dat teruggaat op klassieke bronnen, is van het allergrootste belang geweest voor de latere politieke theorie en praktijk en heeft nog steeds niets van zijn waarde verloren, ook al denken wij niet meer in eerste instantie aan de adel als intermediaire macht. De gedachte erachter is dat de individuele mens geen partij is voor de staat en dus gemakkelijk door de staat kan worden onderdrukt, tenzij er tussen de staat en de mens een maatschappelijk middenveld staat, gevormd uit allerlei verbanden en organisaties, dat namens de laatste tegenspel kan bieden aan de eerste. Deze opvatting, die we onder an-

dere terugvinden bij Burke en Tocqueville, moet niet verward worden met bepaalde corporatistische denkbeelden die eveneens de betekenis van het maatschappelijk middenveld benadrukken, maar dan vooral in zijn rol als quasi-uitvoerende macht die een aantal taken verricht in plaats van of zelfs namens de staat. Zo'n maatschappelijk middenveld heeft Montesquieu stellig niet op het oog gehad.

De intermediaire machten zijn niet de enige waarborg tegen despotie die in *De l'Esprit des Lois* te vinden is. De auteur bespreekt ook nog een tweede. En alhoewel deze in het boek een ondergeschikte rol speelt, wordt geen enkel ander leerstuk zo vaak met de naam van Montesquieu geassocieerd. Bedoeld wordt natuurlijk de staatkundige theorie van de scheiding der machten, die wordt uiteengezet in het zesde hoofdstuk van boek elf van *De l'Esprit des Lois*.

Montesquieu presenteert de theorie als een beschrijving van de essentie van de Engelse staatsvorm. Hij laat open of de feitelijke situatie recht doet aan die essentie of dat er wellicht sprake is van verval. Wel geeft hij aan dat de oorsprong van de essentie van het Engelse staatsbestel ligt in de Germaanse wouden, net als dat van Frankrijk. Deze zijn dus kennelijk aan elkaar verwant. Er is alleen een verschil in uitwerking. De Engelsen hebben alle intermediaire machten in de samenleving afgeschaft, maar de *checks and balances* in het staatsbestel zelf ingebouwd. Zij hebben de wetgevende, de uitvoerende en de rechterlijke macht in verschillende handen gelegd en ervoor gezorgd dat deze zo veel mogelijk van elkaar onafhankelijk zijn zodat ze elkaar wederzijds in kunnen tomen en het geheel in evenwicht blijft, waardoor de individuele vrijheid niet in gevaar komt.

HOOFDSTUK 21

Royalisten, soevereiniteit en rechtsstaat

1

'De historische ontwikkeling van de soevereiniteit leert dat ze de negatie betekent van elke onderschikking of begrenzing van de staat door een andere macht. Soevereine staatsmacht is derhalve een macht die geen hogere boven zich kent; ze is uit dien hoofde tegelijk onafhankelijke en hoogste macht. Het eerste kenmerk toont zich overwegend naar buiten, in het verkeer van de soevereine staat met andere machten, het tweede naar binnen, in vergelijking met de hem toevallende personen (*eingeordneten Persönlichkeiten*)', zo omschreef Jellinek in zijn fameuze *Allgemeine Staatslehre* op kernachtige wijze het soevereiniteitsbegrip zoals zich dat volgens hem in de loop van de westerse geschiedenis heeft ontwikkeld.[1] 'Beide kenmerken zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden,' historisch gezien althans.[2] Soevereiniteitsaanspraken naar buiten konden veelal slechts gerealiseerd worden door een in de loop der tijd steeds duurder wordende oorlogsvoering. De kosten daarvan konden slechts worden opgebracht middels een proces van binnenlandse machtsconcentratie waarin particularistische aanspraken opzij werden gezet.[3]

Hiermee is de volledige betekenis van het soevereiniteitsbe-

1 Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 3e ed., Kronberg im Taunus 1976 (1914), p. 475.

2 *Ibid*.

3 John Miller, 'Introduction', in: John Miller (red.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe*, Houndmills en Londen 1990, p. 5. Vgl. Nancy Rosenblum, *Bentham's Theory of the Modern State*, Cambridge, Mass., 1978, p. 99: 'Dit onderscheid tussen binnenlandse en buitenlandse aangelegenheden was zelf de schepping van het succes van de soeverein'.

grip echter nog niet blootgelegd. 'De soevereiniteitsleer heeft nog een derde kenmerk uit het karakter van de soevereiniteit afgeleid', aldus Jellinek.[4] 'Ze dient er ook bij uitstek toe om een onbeperkte en niet te beperken macht aan te duiden.'[5] Daarmee is het soevereiniteitsbegrip gedefinieerd en tegelijkertijd het gevaar blootgelegd dat onverbrekelijk verbonden lijkt te zijn met dit begrip; een gevaar dat natuurlijk eerst en vooral betrekking op de 'hoogste macht naar binnen', op de verhouding tussen soeverein en *onderdaan*. Impliceert hoogste macht ook ongelimiteerde macht? Kan de soeverein in principe wat dan ook besluiten? Is zelfbinding de enig denkbare vorm van binding van de soeverein?

Men dient goed te bedenken waarom het hier gaat. De stelling, teruggaand op Hobbes, van de moderne protagonisten van het soevereiniteitsbegrip, van Bentham en John Austin tot Kelsen, is dat (1) een staat niet denkbaar is zonder soeverein, (2) de soeverein de hoogste macht heeft, en (3) de hoogste macht per definitie niet begrensd en niet begrensbaar is.

Uitgangspunt van deze theorie is de opvatting dat een staat niet zou kunnen bestaan zonder een soevereine macht. Punt twee en drie zijn dan vervolgens tautologieën en derhalve, als men het uitgangspunt accepteert, niet omstreden. De soeverein moet wel de hoogste macht hebben, anders was hij geen soeverein. De hoogste macht moet wel onbegrensd en niet begrensbaar zijn, omdat alleen een nog hogere macht deze zou kunnen limiteren. Alles hangt dus af van de vraag of het inderdaad juist is dat een staat niet zou kunnen bestaan zonder een soevereine macht, of – preciezer – één soevereine macht. Inherent aan het soevereiniteitsbegrip is namelijk het idee dat de hoogste macht niet kan worden opgesplitst en verdeeld over meerdere gelijke machten. Soevereiniteit is ondeelbaar. Hobbes noemde het idee 'dat de soevereine macht kan worden verdeeld' een doctrine gericht 'tegen de essentie van de staat (*commonwealth*)': 'Want wat is de verdeling van de macht van de staat anders dan hem te

4 Georg Jellinek, *ibid.*, p. 476.

5 *Ibid.*

ontbinden; want verdeelde machten vernietigen elkaar wederzijds.'[6] Hij trekt uit deze redenering twee radicale conclusies, die beide kenmerkend zijn voor de moderne protagonisten van het soevereiniteitsbegrip.

Ten eerste zijn noties als 'gemengde regering', 'machtsdeling' en 'machtsevenwicht' niet toepasbaar op de staat. Men kan er wel over spreken, maar als men werkelijk zou proberen de daad bij het woord te voegen, viel de staat uiteen.[7] Om die reden kan bijvoorbeeld de rechterlijke macht nooit werkelijk een onafhankelijke macht zijn, zelfs al is haar onafhankelijkheid wettelijk gewaarborgd. 'Daar alle rechtspraak noodzakelijk verbonden is met de soevereiniteit; en alle andere rechters daarom slechts dienaars zijn van hem of hen die de soevereine macht bezitten.'[8]

Ten tweede is het recht niets anders dan de wet,[9] en de wet niets anders dan het bevel van de soeverein. Men noemt dit wel de commandotheorie van het recht, die kenmerkend is voor het klassieke rechtspositivisme.[10] De soeverein schrijft, als hoogste macht, de wet voor. Zelf is hij er echter niet door gebonden, aangezien hij de wet te allen tijde kan aanpassen. De soeverein staat dus boven de wet. Het is, zo gezien, een vergissing te menen dat

6 Hobbes, *Leviathan*, hfst. 29.

7 *Ibid*.

8 *Ibid*., hfst. 23.

9 Hierbij dient te worden aangetekend dat Hobbes nog het aloude onderscheid tussen civiel recht, natuurrecht en goddelijk recht hanteert, en de soeverein, geheel overeenkomstig de traditie, gebonden acht door de twee laatstgenoemde vormen van het recht. Veel beperkingen legt dit echter niet op aan de soeverein. Het natuurrecht omvat slechts het recht op zelfbehoud, in de strikte zin van het woord. *Ibid*., hfst. 14. De natuurwetten die eruit worden afgeleid, binden de onderdaan, niet de soeverein. Ook het goddelijk recht werpt geen barrières op tegen de staatsmacht. De interpretatie ervan is in laatste instantie voorbehouden aan de soeverein, die de hoogste kerkelijke macht in de staat is. *Ibid*., hfst. 42.

10 *Ibid*., hfst. 26. Vgl. bijvoorbeeld John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, Cambridge 1995 (1832).

in een staat de wetten zouden moeten heersen, en niet mensen. Wetten zijn een product van de soeverein en kunnen zelf nooit soeverein zijn. Het spreekt vanzelf dat in een dergelijk consequent volgehouden rechtspositivisme de soeverein nimmer als tiranniek kan worden bestempeld. Aangezien hij bepaalt wat recht is, kan hij per definitie geen onrecht doen. Of zoals Kelsen het uitdrukt in zijn *General Theory of Law and State*, 'Een staat die kwaad doet, zou een contradictio in terminis zijn.'[11]

2

Historisch gezien, zo wordt vaak gesteld, maakt het soevereiniteitsbegrip deel uit van de politieke filosofie van het *absolutisme*, die ontstond in samenhang met het streven van de verschillende Europese monarchen hun macht uit te breiden. De moderne soevereiniteitstheorie van na de Franse Revolutie is, in die visie, niets meer dan de uitwerking van de 'innerlijke logica' van dit oudere soevereiniteitsbegrip. Een onverschrokken en deductief ingestelde geest als die van Hobbes had deze 'innerlijke' logica al vroeg ten einde gedacht, maar de overige protagonisten van het absolutisme in het *ancien régime* waren daartoe nog niet in staat. Pas in de negentiende eeuw was men zo ver.

Deze opvatting is betwistbaar. Op basis van een aantal oppervlakkige overeenkomsten wordt geconcludeerd dat het *im Grunde* om dezelfde theorie gaat. In de vroegere opvattingen ziet men de latere, rijpere en meer uitgekristalliseerde variant als het ware al doorschemeren, zo is de gedachte. Deze denkwijze is door Butterfield ooit de 'Whig interpretation of history' gedoopt.[12]

11 Hans Kelsen, *The General Theory of Law and State*, Cambridge, Mass., 1945 hfst. 6, p. 305. Het zal niet verbazen dat ook Hobbes principieel genoeg was om deze conclusie te trekken. Volgens de klassieke politieke filosofie is een tirannie een ontaarde monarchie. Vgl. Aristoteles, *Politica*, 1279 b4-10. Hobbes ontkent de mogelijkheid van een tirannie: 'Want zij die ontevreden zijn onder een monarchie noemen haar tirannie.' Hobbes, *ibid.*, hfst. 19.

12 Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Londen 1959 (1931).

'Whig', omdat de achttiende- en negentiende-eeuwse Engelse historici de neiging hadden om de principes van hun eigen constitutie 'terug te lezen' in vroeger tijden, en 'een oud staatsbestel (*system of government*)' te beschouwen 'als slechts een imperfecte vorm van het staatsbestel dat tegenwoordig bestaat en dat wordt aangenomen altijd te hebben bestaan in aanleg (*in aspiration*)'.[13] Tot op zekere hoogte is dit natuurlijk onontkoombaar, als men niet in een kentheoretisch nihilisme of deconstructivisme wil vervallen, en meent dat het denken in intellectuele en ideologische tradities een bijdrage kan leveren aan onze kennis van verleden én heden; maar het gevaar bestaat dat men hierdoor essentiële verschillen en fundamentele tegenstellingen tussen wat was en wat is onvoldoende in het oog houdt.

Om twee redenen zou dit zeer te betreuren zijn. In de eerste plaats zou het kunnen leiden tot een vertekend beeld van het verleden. Zou men bijvoorbeeld de absolutistische opvattingen van Richelieu, James I, of Lodewijk XIV interpreteren als vroege manifestaties van de moderne soevereiniteitstheorie, dan begaat men een grove fout, waardoor men de toenmalige situatie en ontwikkeling verkeerd zal inschatten. In de tweede plaats zal men daardoor wellicht de situatie en ontwikkelingen in onze eigen tijd niet geheel juist beoordelen. Als men de gelijkenis tussen het moderne, postrevolutionaire en het oude, prerevolutionaire, soevereiniteitsbegrip te zeer benadrukt, ziet men gemakkelijk de significante principiële verschillen over het hoofd tussen de twee begrippen van soevereiniteit, als gevolg waarvan men wel eens onkundig zou kunnen blijven van betekenisvolle breuklijnen in de recente intellectuele en ideologische geschiedenis, die ons kunnen helpen begrijpen waarom juist in de twintigste eeuw totalitaire regimes tot volle wasdom zijn gekomen.

De oude, prerevolutionaire soevereiniteitstheorie was van geheel andere aard dan de moderne, postrevolutionaire, zoals die in essentie reeds door Hobbes is verwoord. Het feit dat diens op-

13 Herbert Butterfield, *George III and the Historians*, herz. ed., Londen 1988 (1959), p. 169.

vattingen door contemporaine absolutistische auteurs werden afgewezen was dan ook niet het gevolg van hun tijdgebondenheid, maar van het inzicht dat zeer fundamentele verschillen van opvatting hen van Hobbes scheidden. De oude, prerevolutionaire soevereiniteitstheorie heeft een van de grondslagen gelegd van de moderne rechtsstaat, terwijl de moderne, Hobbesiaanse soevereiniteitstheorie juist de bijl legt aan de wortels van dit staatsbestel.

3

Het absolutistisch discours vindt men in het *ancien régime* in geheel Europa terug. Overal werden absolutistische traktaten geschreven, meestal toegespitst op de situatie in eigen land, maar wat betreft de achterliggende abstracte, theoretische ideeën toch zeer gelijksoortig. Zelfs in de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden zijn ze, zij het niet in ruime mate, vertegenwoordigd.[14] Toch springt één land eruit: Frankrijk. Alhoewel inmiddels wel is aangetoond dat dit land, zelfs onder Lodewijk XIV, niet het archetype van de absolute staat was, waar het lang voor is gehouden,[15] was het absolutistische discours aldaar wel zeer uitgesproken en, omdat Frankrijk een dominant land was, richtinggevend voor de overige landen. We concentreren ons daarom op de theorievorming in dit land.

Het oude, prerevolutionaire soevereiniteitsbegrip werd ontwikkeld door royalistische auteurs en moet gezien worden tegen de achtergrond van de politieke strijd tegen de machtsaanspraken van de keizer, de paus en vooral de adel.[16] Zonder het gevaar dat er voor de koning uitging van de twee eerstgenoemde opponenten te willen bagatelliseren, kan toch gesteld wor-

14 Zie Ernst Kossmann, *Politieke theorie in het zeventiende-eeuwse Nederland*, Amsterdam 1960. Te noemen zijn onder andere Burgersdijk en Graswinckel.

15 Een goed overzichtsartikel is Roger Mettam, ‘France’, in: John Miller (red.), *ibid.*, pp. 43-67.

16 Jellinek, *ibid.*, pp. 440-450.

den dat hun rol reeds in een betrekkelijk vroeg stadium vrij klein was geworden. Men kan derhalve, zonder de historische complexiteit te veel geweld aan te doen, de politieke ontwikkeling van de Franse monarchie vanaf een betrekkelijk vroeg stadium al uitleggen als de resultante van een machtsstrijd – met de pen en het zwaard – tussen een royalistische en een aristocratische 'partij'.[17] Het soevereiniteitsbegrip, zoals dat door royalistische auteurs wordt ontwikkeld, maakt deel uit van een bredere visie op staat en maatschappij – de *thèse royale* – die min of meer tegengesteld is aan de aristocratische visie – de *thèse nobiliaire*.[18]

Geen van beide *thèses* is gelijk Athene in volle wapenrusting ter wereld gekomen. Dit is niet de plaats om hun evolutie te schetsen, maar een paar opmerkingen dienen er hier wel over gemaakt te worden. Beide vinden hun oorsprong in de twaalfde en dertiende eeuw, toen onder het koningshuis der Capetingen de eerste aanzetten werden gegeven tot de reïntegratie van het Frankische rijk, dat na de dood van Karel de Grote langza-

17 Het anarchonisme is opzettelijk, want nuttig, mits men in het oog houdt dat moderne elementen als een partijorganisatie natuurlijk ontbraken. Met het begrip 'partij' wil zijn aangegeven een intellectuele en ideologische traditie *in politicis*. De samenstelling van de partijen was geenszins 'klassengebonden'. Het aloude idee dat de koninklijke 'partij' vooral uit bourgeois bestond is een mythe gebleken. Zij bestond vrijwel geheel uit mannen wier geslacht ten minste reeds enige generaties tot de adel behoorde, en alleen nog door zeer statusbewuste en verongelijkte *ducs et pairs* als Saint-Simon als *roturiers* werden beschouwd. Zie C.B.A. Behrens, *Society, Government and the Enlightenment*, Londen 1985, pp. 47-56.

18 Sommige auteurs gebruiken deze begrippen in beperktere zin, met name met betrekking tot de discussie tussen Dubos en Boulainvilliers in de achttiende eeuw. Zie bijvoorbeeld Nannerl Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton 1980, pp. 346-350. Dat lijkt mij niet zinnig, omdat de historische verankering van die discussie erg groot is; zij gaat zeker tot de zestiende eeuw terug. Vgl. Franklin Ford, *Robe and Sword*, Cambridge, Mass., 1968 (1953), hfst. 12, pp. 222-245.

merhand was uiteengevallen in een hele reeks van feodale vorstendommen, die weliswaar nog steeds de koning als suzerein erkenden, maar feitelijk geheel onafhankelijk waren.[19] Onmiddellijk kwam de adel in het geweer: 'la douce France' verdiende haar naam niet langer, nu de vrijheid om zeep was gebracht.[20]

In deze periode verschijnen ook de eerste royalistische traktaten. Alhoewel de opvattingen die daarin geventileerd worden over het koningschap nog lang blijven ingebed in de traditionele, middeleeuwse noties dienaangaande,[21] kan men toch constateren dat het oude begrip *puissance absolue* steeds vaker en in een steeds ruimere betekenis wordt gebezigd, aanvankelijk overigens vooral om des konings onafhankelijkheid van keizer en paus te benadrukken.

De rol die het aan het eind van de elfde eeuw herontdekte *Corpus Iuris Civilis*, ook wel bekend als de Justiniaanse *Codex*, in dit proces heeft gespeeld kan nauwelijks overschat worden. Omdat wijd en zijd werd geloofd dat men nog steeds in het Romeinse rijk leefde, en het prestige van de klassieken enorm was, werd deze compilatie van het Romeinse recht, die aan het einde van de zesde eeuw onder keizer Justinianus was samengesteld, in brede kring beschouwd als maatgevend voor en van toepassing op de eigen tijd. Zoals de naam al aangeeft, had de *Codex* voornamelijk betrekking op wat wij nu het privaatrecht noemen.[22] De strekking daarvan is hier voor ons van minder belang. Waar het hier om gaat zijn de passages in de *Codex* over de bron van het recht. Deze zijn over het algemeen zeer absolutistisch van strekking, geheel overeenkomstig de feitelijke situatie in het laat-Romeinse rijk – het Dominaat: *quod principi placuit leges habet vigorem*, wat de prins behaagt, heeft kracht van

19 Martin Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen 1947 (1946), p. 48.

20 Zie Hedwig Hintze, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Berlijn en Leipzig 1928, pp. 9-29.

21 Ernst Kantorowitz, *The King's Two Bodies*, Princeton 1990 (1959), *passim*.

22 Percy Neville Ure, *Justinian and his Age*, Harmondsworth 1951, p. 144.

wet.[23] De wens van de vorst heeft de kracht van wet. Zelf wordt hij er niet door gebonden: *princeps legibus solutus est*, de prins is verheven boven de wetten.[24]

Het 'natuurlijke bondgenootschap' tussen deze rechtsprincipes en de koninklijke zaak bleef niet lang onopgemerkt. Vanaf het begin van de twaalfde eeuw is dan ook een nieuw slag mensen te vinden aan het Hof, *curiales*, *palatini* of *domestici* genoemd, geleerden gespecialiseerd in het Romeinse recht, die hun kennis in dienst stelden van de koning.[25] Aanvankelijk was het overigens zeer omstreden of de koning wel genoemde *princeps* was. De keizer claimde dat hij als *Imperator* als enige het recht had zich zo te noemen en dat daarom alleen hem de met deze titel verbonden rechten toekwamen.[26] Hiermee wisten de royalistische rechtsgeleerden echter wel raad. Met de formulering *rex in regno suo est imperator regni sui* ofwel *Le roy de France est Empéreur en son Royaume*[27]

23 Karl Loewenstein, *The Governance of Rome*, Den Haag 1973, p. 425 ff. De principes van het Romeinse recht waren echter voldoende ambivalent om ook door anti-absolutistische auteurs te kunnen worden gebruikt. Zie Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, dl. II, Cambridge etc. 1979 (1978), p. 124 ff, Charles Schmitt en Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge etc. 1990 (1988), pp. 389-395. De ambivalentie blijkt wel wanneer men het hier geciteerde adagium opzoekt in de *Codex*. De volledige tekst van de betreffende passage luidt: 'Wat de vorst behaagt heeft de kracht van wet, omdat het volk van Rome, bij koninklijke wet zijn macht en soevereiniteit volledig aan zijn vorst heeft overgedragen.' Zie *Institutes*, 1.2.6; *Digesta*, 1.4.1. Uit deze formule zou men kunnen afleiden en is wel afgeleid dat de uiteindelijke macht bij het volk berust, en eventueel door het volk kan worden teruggenomen.

24 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88), hfst. 44, bespreekt op meesterlijke wijze de ontwikkelingsgang van het Romeinse rechtsstelsel.

25 Göhring, *ibid.*, p. 51.

26 M.P. Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought: 1200-1600*, Cambridge, Mass., 1941, pp. 15-19.

27 Rudolf von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Marburg 1951, p. 34.

grondvestten zij de soevereiniteit van de koning 'naar buiten', en creëerden zij tegelijkertijd de condities die het mogelijk maakten de Romeinsrechtelijke principes ten volle uit te baten ten gunste van de koninklijke soevereiniteit 'naar binnen'.

4

Het algemeen belang – de *salus populi, le bien commun*, ofwel de *utilitas publica, l'utilité publique*[28] – werd door de royalisten de uiteindelijke legitimatie van alles wat de koning en de zijnen doen.[29] Zelfs een overigens zo idiosyncratisch auteur als Hobbes stemt daarin overeen met *mainstream* royalisten. De soeverein is er niet ten behoeve van zichzelf, maar van het volk.[30] In dit verband benadrukten ze echter, anders dan Hobbes, het fundamentele verschil tussen een *pouvoir absolu* en een *pouvoir arbitraire*,[31] tussen een *monarchie* en een *tirannie*.[32]

Dit onderscheid gaat terug op Plato en Aristoteles. De laatste stelt in zijn *Politica* dat zowel monarchie als tirannie heerschappij van één man zijn, maar dat deze heerschappij in een monar-

28 *Ibid*., p. 40.

29 Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, München en Wenen 1976 (1957), pp. 1-26 en 57-75. Het concept van de *utilitas publica* vindt men reeds in Cicero, maar vooral in de geschriften van de rechtsgeleerden tijdens het Dominaat. Vgl. Karl Loewenstein, *ibid*., p. 426.

30 Hobbes, *Leviathan*, hfst. 18.

31 Dat Hobbes niet in alle opzichten geheel alleen stond blijkt wel uit het feit dat bijvoorbeeld Robert Filmer, die een veel traditionelere absolutist was, in dezen de zijde koos van Hobbes: 'Every power of making Laws must be Arbitrary; for to make a Law according to Law, is *contradictio in adjecto*.' Robert Filmer, *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy* (1648), Preface, opgenomen in: P. Laslett (red.), *Patriarcha and Other Political Works*, Oxford 1949.

32 Hobbes vond dit, zoals gezegd, een onzinnig onderscheid. Interessant genoeg stemmen zijn ideeën op dit punt overeen met die van de voorstanders van een 'gemengde regering', hoewel zijn waardering natuurlijk tegenovergesteld is.

chie in het algemeen belang wordt uitgeoefend, terwijl zij in een tirannie het eigenbelang van de heerser dient.[33] Het algemeen belang is equivalent aan de heerschappij van het recht.[34] De monarch is dus op te vatten als beschermer en dienaar van het recht.[35]

Nu is in de literatuur veel nadruk gelegd op het feit dat royalistische auteurs, met een beroep op de *raison d'état*, rechtsschendingen legitimeerden. Zelfs wanneer men aanvaardt dat dit geschiedde met het oog op de *utilitas publica* lijkt dat niettemin strijdig met Aristoteles' visie. Wordt dan immers niet het algemeen belang tegenover en uiteindelijk boven het recht geplaatst? Naar mijn overtuiging is deze interpretatie onjuist. Zij berust op een verkeerde lezing van de royalistische auteurs, waarin het bijzondere voor het algemene, het uitzonderlijke voor het gewone wordt aangezien. Alleen in uiterste noodzaak namelijk mag volgens deze auteurs het recht worden geschonden, alleen als er sprake is van een onmiddellijk en groot gevaar dat op geen enkele andere wijze kan worden afgewend. En zelfs dan blijft het onwettig. 'Nood breekt wet' is wat zij verdedigen, niet meer. Normaal gesproken dient de monarch binnen het raamwerk van het recht te blijven, in en door het recht te handelen.[36] De *pouvoir absolu* van de monarch is dus stellig iets anders dan de *pouvoir arbitraire* van de tiran. De Fransen leven in een monarchie en niet zoals de Turken in een tirannie, aldus de absolutisten in een contrast dat in hun geschriften keer op keer wordt herhaald.

33 Aristoteles, *Politica*, 1279a22-1279b10.

34 *Ibid.*, 1287a20-21.

35 *Ibid.*, 1287a22-24.

36 Rudolf von Albertini, *ibid.*, pp. 175-184.

Maar wat te doen als de monarchie ontaardt en degenereert tot een tirannie? Want ook dat is een van de leerstellingen van Aristoteles: als een monarchie 'corrumpeert', wat heel wel mogelijk, op langere termijn waarschijnlijk en uiteindelijk zelfs onvermijdelijk lijkt te zijn, verandert zij in een tirannie.[37] Dit is de vraag naar het recht op – of zelfs de plicht tot – opstand, individueel dan wel collectief. De royalistische auteurs wijzen, zoals bekend, beide af. Dit zou slechts, in de woorden van Bodin, 'de poort openen voor een bandeloze anarchie, die erger is dan de vreselijkste tirannie ter wereld'.[38] De soeverein kan slechts door een hogere instantie worden veroordeeld, niet door hen die hem krachtens zijn soevereiniteit ondergeschikt zijn.

Ook dit thema is, net als dat van de rechtsschending, breed uitgemeten in de literatuur over het absolutisme, wat velen het idee heeft gegeven dat hier een systeem van autoritaire almacht werd verdedigd, waaraan de mens slechts kon gehoorzamen, omdat hij er volledig aan was overgeleverd. Niets is minder waar. Wederom wordt het bijzondere voor het algemene, het uitzonderlijke voor het gewone aangezien. Tot de voornaamste der door de royalistische auteurs behandelde onderwerpen behoren namelijk de waarborgen tegen de ontaarding van de monarchie, zoals de politieke en morele opvoeding van de *dauphin*,[39] de verplichting van de monarch advies in te winnen bij zijn *conseillers*, het *droit de remontrance* van de *parlements* en de overige *cours souveraines*, enzovoort.

5

De *cours souveraines* waren de hoogste koninklijke gerechtshoven, in de achttiende eeuw ongeveer dertig in getal, ontstaan tussen het eind van de dertiende en het eind van de zeventiende eeuw. De oudste en belangrijkste was het *parlement* van Pa-

37 Aristoteles, *ibid*., vooral boek V.

38 Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (1583), Aalen 1977, Préface.

39 De in zeer groten getale verschenen vorstenspiegels zijn in dit verband leerzame literatuur.

rijs, welks jurisdictie zich uitstrekte tot Bretagne in het westen, Vlaanderen in het noorden, Bourgondië in het oosten en Limousin in het zuiden.

Deze gerechtshoven speelden ook een bepaalde rol in de wetgeving. Van oudsher was hun namelijk de taak opgedragen nieuwe *établissements*, *ordonnances* en andere koninklijke besluiten te registreren en aldus 'officieel' en bekend te maken. Al in een zeer vroeg stadium werd aan deze plicht het recht verbonden eventueel bezwaren kenbaar te maken bij de koning en in afwachting van antwoord registratie op te schorten. Dit was het zogenaamde remonstratierecht. De koning kon de geuite bezwaren opzijzetten door een *lettre de jussion* te versturen, met de opdracht tot registratie in de oorspronkelijke vorm over te gaan. Als de *magistrats* dan toch nog aan hun bezwaren vasthielden, kon een *lit de justice* gehouden worden, waarbij de koning in persoon verscheen. Hierdoor waren alle gedelegeerde bevoegdheden tijdelijk ingetrokken – *adveniente principe, cessat magistratus*, bij de komst van de prins treedt de magistratuur terug – en kon het definitieve bevel tot registratie worden gegeven.[40]

Men ziet dat het optreden van de koning was omgeven door uitgebreide juridische waarborgen. Waar het nu om gaat is de vraag hoe de royalisten tegenover de *cours souveraines* stonden. De gangbaarste opvatting is dat de koninklijke 'partij' over het algemeen afwijzend stond tegenover de politieke macht van de *cours souveraines*, deze beschouwde als een usurpatie, en herhaaldelijk pogingen deed om hun functie terug te brengen tot een puur rechterlijke. Ter onderbouwing van deze stelling wordt dan bijvoorbeeld verwezen naar de opmerking van Lodewijk XIII dat 'gij *magistrats* zijt slechts gevestigd om een oordeel te vellen tussen meneer Piet en meneer Jan', het besluit van Lodewijk XIV uit 1673 dat bezwaren pas na registratie mochten worden geuit,[41] de zogenaamde *séance de flagellation* van drie maart 1766, waarin Lodewijk XV

40 Franklin Ford, *Robe and Sword*, hfst. 3 en 5; Joseph Shennan, *The Parlement of Paris*, Londen 1968.

41 Joseph Shennan, *ibid.*, p. 278.

zijn absolute macht *sans dépendence et sans partage* nog eens uitdrukkelijk bevestigde en alle politieke claims van de *cours souveraines* afwees,[42] of de radicale hervormingen in 1771 van Maupeou.[43]

Deze bewijsvoering is echter geenszins overtuigend. Feit is dat geen enkele koning het remonstratierecht principieel afwees. Waartegen zij zich verzetten waren de soms extreme constitutionele opvattingen van de *magistrats*, die in hun ogen de soevereiniteit van de koning aantastten. De hierdoor gevoede pogingen tot obstructie tegen koninklijke besluiten gingen soms zo ver dat een volledige politieke impasse dreigde. Om die te doorbreken dreigden de koningen af en toe met radicale maatregelen. Meestal beperkte het zich tot dergelijke retoriek; feitelijke ingrepen waren er weinig en meestal van korte duur. De Franse koningen beschouwden de *cours souveraines* als een wezenlijk onderdeel van de monarchie, dat niet aangetast kon worden zonder de monarchie zelf te corrumperen.

Terugkerend naar het vraagstuk van het recht op opstand kan nu worden vastgesteld dat de afwijzing van dit recht in de absolutistische literatuur veeleer gezien moet worden als een theoretisch sluitstuk van het royalistische systeem dan als een pijler waarop de andere elementen waren gebaseerd. Het uit de theorie lichten van de afwijzing van het recht op opstand als essentie van de absolutistische visie is onjuist en staat een goed begrip van deze visie danig in de weg.

6

Wezenlijk voor de gedachtevorming van de royalistische auteurs is het schrikbeeld van, zoals Bodin het noemde, een 'bandeloze anarchie'. Nu werd anarchie door de Griekse en Romeinse auteurs uit de Oudheid, die de term hebben bedacht, gelijkgesteld met de extreme vorm van democratie,

42 *Ibid.*, pp. 316-317.

43 *Ibid.*, pp. 318-319.

waarin de wil van de massa – 'het grauw' – wet is.[44] Bodin en de zijnen verwijzen er echter mee naar het *gouvernement féodale*. In hun ogen is het feodale systeem een bandeloze anarchie. In latere royalistische geschriften wordt zelfs expliciet gesproken van *l'anarchie féodale*.[45] Dit systeem is zonder twijfel dé steen des aanstoots van het absolutisme. Het absolutisme kan derhalve het beste geïnterpreteerd worden vanuit deze tegenstelling.

Een zelfs maar bij benadering volledig overzicht daarvan kan hier niet gegeven worden. Volstaan zal moeten worden met het schetsen van enkele hoofdlijnen. Om te beginnen moet worden vastgesteld waarop de royalistische auteurs doelden als zij de *féodalité* aanvielen. Het lijkt immers vreemd dat zij hun pijlen richtten tegen een systeem dat op zijn hoogtepunt stond van de tiende tot de twaalfde eeuw en daarna snel aan betekenis verloor.[46] Wanneer men *féodalité* echter ruimer neemt dan alleen als leenstelsel en de daarmee verbonden beschermingsplicht van de heer en ruiterdienst van de vazal, blijken een aantal elementen ervan nog heel lang te hebben voortbestaan, soms tot aan het einde van het *ancien régime*.[47] Het gaat dan met name om de rechten en plichten die verbonden waren met de eigendom van een leen.[48] Belangrijker nog dan als feitelijk overblijfsel van een vroegere tijd was de *féodalité* echter als sym-

44 Plato, *Politeia*, 560e, 562e, 575a; Aristoteles, *Politica*, 1293a5-12. Hobbes beschouwt anarchie en democratie als synoniemen, in die zin dat volgens hem een democratie een anarchie genoemd wordt door diegenen die haar niet welgezind zijn. Het is slechts een terminologisch onderscheid, net als dat tussen monarchie en tirannie. Hobbes, *ibid.*, hfst. 19.

45 Gerd van den Heuvel, 'Féodalité, Féodal', in: Rolf Reichardt en Eberhard Schmitt (red.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich: 1680-1820*, Heft 10, München 1988, pp. 8-25; J.Q.C. Mackrell, *The Attack on 'Feudalism' in Eighteenth-Century France*, Londen en Toronto 1973, pp. 17-38.

46 François Ganshof, *Feudalism*, 3e ed., Londen 1976 (1964), p. xv; Marc Bloch, *La Société Féodale*, Parijs 1968 (1939), p. 583 ff.

47 François Ganshof, *ibid.*, p. 168.

48 J.Q.C. Mackrell, *ibid.*, pp. 1-5.

bolisch kernbegrip in de politiek-theoretische strijd tussen de royalistische en de aristocratische 'partij'.

7

Om de precieze betekenis hiervan te kunnen begrijpen is het noodzakelijk even een stap terug te doen en kort uiteen te zetten welke epistemologische vooronderstellingen destijds vigeerden, omdat het denken van beide 'partijen' vrij ver afstaat van hedendaagse denkbeelden dienaangaande. Het is ten eerste het idee dat alle instituties een vaste, onveranderlijke essentie bezitten, en ten tweede het idee dat alle goede, begerenswaardige instituties slechte, verwerpelijke tegenpolen hebben. Een institutie kan vele historische verschijningsvormen hebben, maar het blijft dezelfde institutie als haar essentie, haar wezen behouden blijft. Om deze te achterhalen dient het verleden van de institutie te worden bestudeerd, omdat de 'oorspronkelijke' staat van een institutie haar eigenlijke, wezenlijke staat is. Pas als de essentie van de institutie losgelaten wordt, verandert zij wezenlijk. De verkwanseling van de essentie van een goede, begerenswaardige institutie leidt er onherroepelijk toe dat zij degenereert tot haar slechte, verwerpelijke tegenhanger. De essentie van een institutie bestaat uit een betrekkelijk klein aantal politieke, sociale, economische, juridische en quasi-psychologische kenmerken, die wederzijds afhankelijk zijn, en elkaar dus zowel kunnen versterken, alsook kunnen meesleuren in het verval van de institutie.[49]

Gegeven deze invalshoek kan men zich voorstellen wat het allesoverheersende vraagstuk was in de politiek-theoretische strijd tussen de koninklijke en de aristocratische 'partij': de essentie van de Franse monarchie. Reeds in een vroeg stadium kristalliseerden in het koninklijke kamp ideeën uit waarin de monarchie in essentie een absoluut karakter werd toegedicht, met een koning als soeverein aan het hoofd. Als niet aan dit wezenskenmerk werd vastgehouden, zou Frankrijk snel vervallen

49 Men herkent het antiek-middeleeuwse realisme ofwel essentialisme.

tot anarchie, zo redeneerde men. In het aristocratische kamp werd een volkomen andere opvatting over de essentie van de Franse monarchie gehuldigd: deze zou in wezen een gemengde monarchie zijn, waarin de koning zijn macht deelt met anderen. De verabsolutering van de koninklijke macht werd beschouwd als hét teken van verval van het koninkrijk tot een tirannie.

Zoals we hebben geconstateerd gebruikten de royalistische auteurs het begrip anarchie om het feodale tijdperk te karakteriseren. Feodaal was in hun ogen anarchistisch. De feodale structuur maakte geen deel uit van de essentie van de monarchie, maar ondermijnde deze juist. Om dit te bewijzen diende te worden aangetoond dat het feodalisme het resultaat was van een machtsusurpatie van de adel, en dat de monarchie voordien – d.w.z. voordat dit verval was ingetreden – door een absolute, soevereine koning geregeerd werd. Daartoe werd de Franse koning gepresenteerd als de directe opvolger in Gallië van de Romeinse keizers, wier absolute macht was opgetekend, zo meende men, in Justinianus' *Corpus Iuris Civilis*. Volgens de royalisten werd Clovis, de eerste Franse koning, naar wie alle Lodewijken zijn vernoemd, in 509 door keizer Anastasius tot consul benoemd, en daarmee in deze visie al als soeverein erkend, hetgeen juridisch werd vastgelegd toen ongeveer dertig jaar later keizer Justinianus aan Clovis' nakomelingen de volledige soevereiniteit over Gallië toekende.[50] Zo gezien was het feodale tijdperk een betreurenswaardige periode van verval en de toename van de koninklijke macht niet meer dan het herstel van de oude constitutie van de monarchie.

De aristocratische 'partij' was over al deze zaken een geheel andere mening toegedaan. Voor haar weerspiegelde het feodale stelsel volledig de aard van de monarchie. Clovis had aan het hoofd van zijn leger van vrije Franken Romeins Gallië veroverd

50 Vgl. Elie Carcassonne, *Montesquieu et le Problème de la Constitution Française au XVIIIe Siècle*, Genève 1978 (1927), p. 43, die overigens doet voorkomen alsof deze theorie pas in de achttiende eeuw werd ontwikkeld, hetgeen onjuist is.

en de plaatselijke bevolking aan zich onderworpen, en de Romeinse instituties vervangen door Germaanse. De Franse adel omvatte in deze visie de afstammelingen van deze vrije Franken, voor wie Clovis niet meer was dan een *primus inter pares*, die geacht werd alle belangrijke beslissingen te nemen in samenspraak met hen. Clovis was allesbehalve een absolute vorst en zijn opvolgers zijn het derhalve evenmin. Wanneer zij zich toch een dergelijke positie toe-eigenen, betekent dat een omverwerping van de oude constitutie, van het wezen van de monarchie.

Men begrijpt nu welk een centrale rol het begrip *féodalité* in deze context wel moest krijgen. Voor de aristocratische 'partij' was het feodale systeem wezenlijk voor de monarchie, iedere aantasting ervan een teken van oprukkende tirannie en oogmerk van de politieke strijd het behoud van of de terugkeer naar de principes van dit systeem. En aangezien de adel tot aan de revolutie de Franse maatschappij in alle opzichten bleef domineren,[51] moest de *féodalité* wel tot kernpunt worden van de politiek-theoretische strijd met de royalistische partij.

8

Het een en ander impliceert dat een analyse van het absolutisme moet beginnen met een nadere bepaling van wat het begrip *féodalité* inhield. Dat is geen eenvoudige zaak, omdat het niet alleen zeer veel elementen bevatte, maar in de toepassing van de abstracte uitgangspunten behoorlijke variatie toeliet. Neem bijvoorbeeld de militaire ruiterdienst, een kernelement van de *féodalité*. Oorspronkelijk waren in dit deelbegrip edelman, soldaat en ruiter min of meer aan elkaar synoniem. De opkomst, vooral in de zestiende eeuw, van de infanterie en de niet-adellijke soldaat maakte deze trits tot een anachronisme. De 'identiteitscrisis' van de adel die hiervan het gevolg was, leidde echter al spoedig tot een aangepaste definitie van de edelman als legerofficier

51 Dit is duidelijk de algemene strekking van de nieuwere geschiedschrijving van het *ancien régime*. Zie bijvoorbeeld Guy Chaussinand-Nogaret, *La Noblesse au XVIIIe Siècle*, Brussel 1984 (1976).

en cavalerist, waardoor de militaire ruiterdienst, zo meende men, in 'essentie' behouden bleef. Hieruit blijkt wel hoe complex de materie is.

Wezenlijk voor de *féodalité* is in ieder geval het idee van de maatschappij als piramide, als hiërarchie. Het omvat naast de betrekkingen tussen de leenheer en zijn vazallen ook de betrekkingen tussen de *seigneur* en de op zijn land levende bevolking. Tussen de aangrenzende lagen van de piramide bestaan complexe relaties van wederzijdse rechten en plichten. De edelman staat als vazal en *seigneur* midden in de feodale piramide. In dier voege zijn voor hem onder andere relevante vragen (1) welke rechten en plichten hij in 'essentie' heeft ten aanzien van zijn heer en (2) welke rechten en plichten zijn heer in 'essentie' heeft ten aanzien van de ondergeschikten van de edelman. Met andere woorden: wat zijn zijn wezenlijke rechten en plichten, als vazal enerzijds en als heer en *seigneur* anderzijds, ten opzichte van zijn heer?

In het *ancien régime* speelde de vraag wat de rechten en plichten zijn van de edelman als leenheer nauwelijks meer een rol, omdat van vazallische betrekkingen binnen de adel zo goed als geen sprake meer was.[52] Elke edelman beschouwde zich inmiddels als vazal van de koning. De portee van bovengestelde vragen was derhalve (1) welke rechten en plichten de edelman in 'essentie' heeft ten aanzien van de koning en (2) welke rechten en plichten de koning in 'essentie' heeft tegenover de ondergeschikten van de edelman. Het zal duidelijk zijn dat het antwoord op beide vragen een onmiddellijke politieke relevantie had.

De rechten en plichten in de verhouding tussen de koning en zijn vazal, de edelman, worden samengevat als *auxilium et consilium, aide et conseil*,[53] een formulering die door auteurs van

52 Toch werd zelfs in de achttiende eeuw nog wijd en zijd *foi et hommage* gezworen door de houders van een leen bij hun leenheer. Marcel Marion, *Dictionnaire des Institutions de la France aux XVIIe et XVIIIe Siècles*, Parijs 1923, p. 34.

53 François Ganshof, *Feudalism*, pp. 69-105.

de aristocratische 'partij' onophoudelijk werd gebruikt. Beide begrippen zijn veelomvattend, maar hebben een duidelijke kernbetekenis. Voor de vazal betekende *auxilium* eerst en vooral militaire ruiterdienst, een idee dat, zoals we hebben geconstateerd, ook ver na de Middeleeuwen nog het denken en doen van de adel sterk beïnvloedde. *Consilium* was de plicht en het recht van de vazal zitting te nemen in des heren *curia*, waarin niet alleen werd vergaderd over alle zaken van algemeen belang, maar ook disputen werden beslecht en al doende gewoonterechtelijke codes werden ontwikkeld, die van regio tot regio en zelfs van leen tot leen konden verschillen.[54] De adel van het *ancien régime* leidde hieruit onder andere af dat het Franse staatsbestel in 'essentie' een gemengde monarchie was, waarin bestuur en rechtspraak een zaak zijn van koning en adel gezamenlijk, met de handhaving van het gewoonterecht – de 'oude rechten en vrijheden' – als voornaamste oogmerk.

De tweede vraag – welke rechten en plichten de koning in 'essentie' heeft over de ondergeschikten van de edelman – was om een andere reden relevant voor de adel van het *ancien régime*. Hierin stond niet de eis tot deelname aan het landsbestuur voorop, maar de eis tot afzijdigheid van de koning van het *seigneuriale* bestuur. Ook die werd kracht bijgezet door een beroep op de *féodalité*. Complementair aan het idee dat tussen de aangrenzende lagen van de feodale piramide complexe relaties van wederzijdse rechten en plichten bestaan, was namelijk het idee dat er geen directe contacten zijn tussen de niet-aangrenzende lagen van de piramide: 'de vazal van mijn vazal is niet mijn vazal'.[55]

Nu maakt de verhouding tussen een *seigneur* en zijn horigen of pachters geen deel uit van het feodale systeem in de enge, technische zin van het woord; de horigen of pachters waren immers geen vazallen. Desalniettemin werd deze verhouding ge-

54 Harold Berman, *Law and Revolution*, Cambridge, Mass., en Londen 1983, p. 308; Sidney Painter, *A History of the Middle Ages*, Londen en Melbourne 1968 (1953), pp. 108-110; François Ganshof, *Feudalism*, pp. 158-159.

55 François Ganshof, *ibid*., p. 97.

zien als een niet weg te denken aspect van de *féodalité*. De *seigneur* bestuurt in deze visie zijn horigen en pachters, hij spreekt recht over hen en hij beschermt hen, in ruil waarvoor hem bepaalde rechten toekomen, zoals de *corvées*, de *banalités*, de *droits de chasse et de pêche*, de *droits de marché*.[56] Dit aspect van de *féodalité* is voor de auteurs van de aristocratische 'partij' van fundamenteel belang. Het maakt de adel tot *pouvoir intermédiaire* die het behoud van de essentie van het staatsbestel garandeert. 'Schaft men in een monarchie de prerogatieven van de *seigneurs* af, dan heeft men weldra een despotische staat', aldus Montesquieu, die daarmee geen nieuwe, maar een oude aristocratische gedachte verwoordde.[57]

9

Uit het bovenstaande is vaak de conclusie getrokken dat deze aristocratische positie opgevat moet worden als een voorloper en wegbereider van moderne rechtsstatelijke ideeën. Hierdoor moest de royalistische positie welhaast vanzelf als antirechtsstatelijk verschijnen. Zo wordt deze positie dan ook meestal uitgelegd. Men is het erover oneens in hoeverre de koninklijke 'partij' haar doeleinden wist te verwezenlijken, maar dat deze weinig te maken hadden met de rechtsstaat lijkt veel minder omstreden. Naar mijn idee is deze opvatting onjuist. Nauwkeurige bestudering van de royalistische visie op de *féodalité* leert namelijk dat zij in hun strijd tegen de 'feodale anarchie' geleid werden door een staatsconcept dat zeer veel trekken heeft van de rechtsstaat.

De *féodalité* wordt door de royalisten gezien als een maatschappelijk systeem waarin het onrecht heerst. Hun kritiek is tweeërlei. Ten eerste leidt het tot voortdurende oorlogen tussen

56 J.Q.C. Mackrell, *The Attack on 'Feudalism'*, pp. 4-5.

57 Montesquieu, *De l'Esprit des Lois* (1749), Parijs 1979, II.4. Het citaat luidt volledig: 'Wanneer men in een monarchie de prerogatieven van de *seigneurs*, van de clerus, van de adel en van de steden afschaft, heeft men spoedig een democratie of een despotie.'

de diverse leenheren en vazallen, waardoor niemand meer zeker is van zijn leven, have en goed.[58] Ten tweede zijn de feodale en *seigneuriale* verplichtingen vormen van *sordidae servitutes*.[59] Beide zijn een betreurenswaardig gevolg van de tijdelijke zwakte van de koninklijke macht van de negende tot de elfde eeuw, die de adel in staat stelde deze macht grotendeels naar zich toe te trekken. Dit gaat in tegen het wezen van de monarchie en dient daarom ongedaan gemaakt te worden.

Het moet benadrukt worden dat het de royalisten niet, gelijk Hobbes, slechts om de handhaving van rust en orde te doen was. Het idee van het recht, *la justice*, staat in hun geschriften centraal. Wanneer zij de koning *iustitiae vigor, ipsa iustitia, et lex animata*[60] noemen, betekent dit niet, zoals voor het rechtspositivisme, dat hij geen onrecht kan doen omdat hij zelf bepaalt wat recht is, maar dat hij de belichaming dient te zijn van het recht: al zijn besluiten dienen te zijn gericht op het doen van recht.

Als men nu de royalistische notie van het recht nader beziet, valt onmiddellijk op dat zij belangrijke rechtsstatelijke elementen bevat. Het herstel van het soevereine koningschap veronderstelde de ontmanteling van de feodale piramide en de directe onderschikking van allen aan de soeverein. Het leenstelsel paste hierin niet. De verplichting van de vazal tot militaire ruiterdienst aan zijn heer had tot gevolg dat de *Grands* vrij formidabele eigen legers op de been konden brengen en zich bijgevolg weinig van de koning hoefden aan te trekken. Om die reden beargumenteerden de royalistische auteurs dat vazallen alleen verplicht waren te dienen in het leger van de koning. Later beijverden zij zich zelfs voor een verbod op militaire dienst voor anderen dan de koning.

Ook de onafhankelijke feodale en *seigneuriale* rechtspraak

58 J.Q.C. Mackrell, *ibid*., pp. 29-31.

59 De term is afkomstig van de zestiende-eeuwse royalistische jurist Charles Du Moulin. Zie William Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, Cambridge, Mass., 1941, p. 187. Vgl. ook Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, dl. II, pp. 263-264.

60 Wederom een term van Du Moulin, zie William Church, *ibid*., p. 193.

was hun een doorn in het oog. Het feodale systeem erkende weliswaar de koning als hoogste rechter, maar slechts in de zin van laatste beroepsinstantie. Het grootste deel van de rechtspraak ging aldus buiten hem om. Om hierin verandering te brengen, werd een hiërarchie van koninklijke rechters en gerechtshoven ingesteld, met aan de top de reeds genoemde *cours souveraines*, en werd tegelijkertijd de doctrine gelanceerd dat *fief et justice n'ont rien de commune*: leen en rechtspraak staan geheel los van elkaar.[61]

In samenhang hiermee pleitten de royalisten voor een veel grotere gelijkvormigheid in het recht. De gewoonterechtelijke codes die in de loop der tijd overal waren gegroeid waren zo divers en tegenstrijdig dat alom grote rechtsonzekerheid bestond en de integratie van de monarchie ernstig werd belemmerd. Nodig was een geheel van koninklijk recht dat gold voor het gehele koninkrijk: een *droit commun*, een *common law*. Wat bleef er in deze visie over van de leen c.q. de *seigneurie*? Niet veel meer dan een stuk grondeigendom waaraan bepaalde zakelijke rechten konden worden ontleend, niet veel meer dus dan een stuk privé-eigendom in de moderne zin van het woord.[62]

10

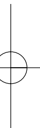
Welke conclusies kunnen uit dit alles getrokken worden? Zonder te willen stellen dat alle royalisten een rechtsstaat *in optima forma* voor ogen stond, kan men toch niet ontkennen dat in hun geschriften principes werden uiteengezet die later tot de kernelementen van de rechtsstaat zijn gaan behoren. De belangrijkste daarvan zijn: het principiële onderscheid tussen publieke en private autoriteit waarbij alleen aan de eerste de zwaardmacht toekomt, de rechtszekerheid en vooral de rechtsgelijkheid. De plaats en functie van de soeverein dienen te worden gezien in dit licht.

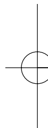
61 Geciteerd in William Church, *ibid.*, p. 188 en François Ganshof, *Feudalism*, p. 156n1.

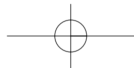
62 Gerd van den Heuvel, 'Féodalité, Féodal', p. 15; William Church, *ibid.*, p. 183.

Vergelijkt men nu deze conceptie van soevereiniteit met de postrevolutionaire, rechtspositivistische soevereiniteitsidee dan valt moeilijk te begrijpen dat de eerste vaak wordt gepresenteerd als een voorloper van de laatste. Dat is niet alleen onjuist; het maakt ons ook blind voor de belangrijke bijdrage van het absolutisme aan het moderne rechtsstatelijke ideeëngoed.





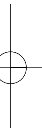


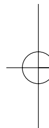


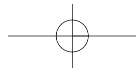
DEEL V

Grondslagen









HOOFDSTUK 22

Rechtspositivisme, rechtsstaat en natuurrecht

1

'Maar de rechters van de staat zijn slechts de mond die de woorden van de wet uitspreekt; onbezielde wezens die noch de kracht noch de strengheid ervan kunnen verzachten.' Dit citaat van Montesquieu, afkomstig uit diens *De l'Esprit des Lois*, wordt in de twintigste-eeuwse rechtstheoretische literatuur steevast aangehaald als klassieke formulering van de negentiende-eeuwse rechtspositivistische opvatting over de verhouding tussen wetgevende en rechterlijke macht – algemener: tussen politiek en recht. (Montequieu bedoelde er overigens iets geheel anders mee en was zelf zeker geen rechtspositivist.[1])

Naar deze opvatting is er een waterscheiding tussen wetgevende en rechterlijke macht, tussen politiek en recht. De wetgevende macht schept het recht – recht en wet zijn dus synoniem[2] –, de rechterlijke macht (meer in het algemeen: de *legal practitioner*) past het recht, i.e. de wet, toe. De wet bestaat uit algemene regels (norm). De rechter classificeert een concreet geval (feit) in dit geheel van algemene normen en trekt mechanisch de conclusie die volgt uit de confrontatie van norm en feit. Een eenvoudig voorbeeld: de wet zegt dat op diefstal een straf staat van x; de rechter dient vast te stellen of Jan diefstal

1 Montesquieu, *De l'Esprit des Lois* (1749), XI.6. Het citaat is uit zijn verband gerukt en verwoordt aldus geïnterpreteerd beslist niet de opvatting van Montesquieu over de plaats en de betekenis van de rechter in het staatsbestel. Zie Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History,* New Brunswick, N.J., 1997, hfst. 9-10.

2 Nauwkeuriger: niet-wettelijk recht bestaat bij de gratie van impliciete goedkeuring door de wetgever, blijkend uit zijn zwijgen.

heeft gepleegd; indien dat het geval is, krijgt Jan straf x.

Dit model veronderstelt (1) dat de wet eenduidig is en (2) dat er geen 'gaten' in de wet zitten, d.w.z. dat de wet alle voorkomende gevallen regelt. Het is de taak van de wetgever wetten te maken, die aan deze criteria voldoen. Mochten er toch interpretatievragen rijzen, dan dient de rechter terug te verwijzen naar de wetgever, teneinde opheldering te verkrijgen over de juiste uitleg van een wet.

Deze negentiende-eeuwse rechtspositivistische opvatting nu wordt in de twintigste-eeuwse rechtstheoretische literatuur steevast gelaakt als naïef en onrealistisch. In Nederland is Scholtens *Algemeen Deel* van de Asser-serie, dat in 1931 verscheen, in dezen nog altijd maatgevend. Zelfs wanneer we zouden kunnen stellen dat de rechter slechts de feiten subsumeert onder de norm, geldt, zo stelt hij, dat 'het gebeurt – en het gebeurt dikwijls – dat de regel, hetzij door interpretatie, hetzij door analogie of verfijning, moet worden gevonden. Het gebeurt dat de toepassing aan wat redelijkheid genoemd wordt moet worden getoetst.'[3]

Daar komt nog bij dat de werkzaamheden van de rechter niet volledig kunnen worden samengevat in de notie van subsumptie. Ten eerste moet de rechter het feit waarderen. 'Dit geldt overal waar de wetgever een uitdrukking gebruikt, waarbij hij aan de rechter overlaat de inhoud van de regel nader aan te geven: strijd met de goede zeden, met de zorgvuldigheid die in het maatschappelijk verkeer betaamt, met de goede trouw, beslissing naar billijkheid, het vaststellen van schuld bij onrechtmatige daad en wanprestatie, van buitensporigheden bij scheiding van tafel en bed, enz.'[4] Ten tweede rijst bij de toepassing van regels steeds de vraag: welke regel?[5] Scholtens conclusie: beslissingen van de rechter worden niet alleen door subsumptie gevonden.[6]

Met deze argumenten, in zijn *Algemeen Deel* uitvoerig toege-

3 Paul Scholten, *Algemeen Deel*, 3e druk, Zwolle 1974 (1931), p. 6.

4 *Ibid*., p. 8.

5 *Ibid*., p. 10.

6 *Ibid*., p. 12.

licht, heeft Scholten de positivistische opvatting van de rechter als *juge-automate* in Nederland in de ban gedaan en daarmee ook de positivistische idee van de rechtsschepping als taak van de politiek en rechtstoepassing als taak van de rechter. Elders in Europa en in de Verenigde Staten is aan het begin van de twintigste eeuw door andere auteurs precies hetzelfde bewerkstelligd. Men denke slechts aan Kantorowicz in Duitsland, Gény in Frankrijk en Holmes in de VS.

Indien de rechter geen *juge-automate* is die klakkeloos de regels toepast, maar een actieve rol speelt in de vaststelling van het recht, rijst de vraag: wat is de status van hetgeen hij aan de vooraf gegeven regels toevoegt? Interpretatie, analogie, verfijning, redelijkheid, waardering van de feiten, keuze van de toe te passen regels; op grond waarvan beslist de rechter dat het a moet zijn en niet b? Is het wellicht slechts willekeur? Scholten is niet bereid die conclusie te trekken. In 'Recht en levensbeschouwing', het eerste opstel in *Beschouwingen over recht*, schrijft hij: 'Wie [zoals Scholten zelf, A.K.] niet wil aannemen, dat het de blote willekeur van de rechter is, die deze vragen beantwoordt, dat hij evengoed a als b zou kunnen zeggen, moet het bestaan van een recht naast of achter de wet erkennen. Een recht, normen, die voor de rechter niet door een ander orgaan als bevel zijn geformuleerd, maar die gevonden moeten worden.'[7] Op grond van dit standpunt kan Scholten in het *Algemeen Deel* stellen: 'Voor het vaststellen van het concrete recht tussen partijen is niet rechtstoepassing het juiste woord, ook niet rechtsvorming of -schepping, doch het oude woord rechtsvinding.'[8]

Daarmee zijn we teruggekeerd tot de notie van het natuurrecht of – voor wie deze term te rooms-katholiek is[9] – de gedachte van een vooraf gegeven morele orde die verankerd ligt in de we-

7 Paul Scholten, 'Recht en levensbeschouwing', in: Paul Scholten, *Beschouwingen over recht*, Haarlem 1924, p. 6.

8 Paul Scholten, *Algemeen Deel*, p. 12, cursief door de auteur.

9 Paul Scholten, *Beschouwingen over recht*, p. 31 ff en *passim*, ontkent een natuurrechtsaanhanger te zijn. Als protestant is hij de overtuiging toege-

reld, van een behoren (*Sollen*) dat gegrondvest is in het Zijn.[10] Het behoeft geen betoog dat dit een problematische notie is. Het negentiende-eeuwse rechtspositivisme is zelf het product van het verlies van het geloof in een vooraf gegeven morele orde. Wil men in alle ernst teruggrijpen op die notie, dan is het zaak allereerst de positivistische argumentatie serieus te nemen en te onderzoeken op grond waarvan men tot zo'n standpunt is gekomen.

2

De grondleggers van het negentiende-eeuwse rechtspositivisme zijn een zeventiende-eeuwer en twee achttiende-eeuwers: Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau en Immanuel Kant. Hobbes' breuk met de *ancient philosophers* en de *schoolmen*, i.e. de scholastici, die allen de notie van een vooraf gegeven morele orde accepteerden, is even radicaal als Galileo's breuk met de antieke en middeleeuwse fysica. De mens wordt, zegt Hobbes, voortgedreven door zijn oneindige *appetites* en *desires*. 'Maar wat ook maar het voorwerp is van 's mensen verlangen en begeerte, dat is wat hem betreft wat het goede is; en het voorwerp van zijn haat en afkeer is het kwaad; en wat hij geringschat is laag en onbetekenend. Want deze woorden – goed, kwaad en verachtelijk – worden altijd gebruikt in relatie tot de persoon die ze gebruikt: omdat niets zonder meer en absoluut zodanig is. Noch kan een algemene regel van goed en kwaad worden ontleend aan de aard van de voorwerpen zelf.'[11] Goed en kwaad zijn dus

daan dat goed en kwaad niet door de natuurlijke rede kunnen worden waargenomen. Slechts het geloof in de openbaring door het evangelie geeft ons dit inzicht, waarvan de juistheid nimmer door de rede kan worden bewezen.

10 Als bron en oorsprong van het recht worden, sedert Hume, naast willekeur en de *rerum natura*, ook geschiedenis, traditie, cultuur genoemd. Deze opvatting wordt hier terzijde gelaten, omdat ze in wezen niet verschilt van de eerstgenoemde. Ook zij meent dat het recht willekeurig is, zij het niet op individuele basis.

11 Hobbes, *Leviathan*, hfst. 6.

niets anders dan subjectieve voorkeuren, die afhangen van persoonlijke begeertes. Een objectieve morele orde is er niet. Het recht is voor Hobbes dan ook onder alle omstandigheden het product van begeertes, i.e. van willekeur.

Is deze stap eenmaal gezet dan zijn er nog maar twee mogelijkheden. Het recht representeert ofwel de begeertes van sommigen, ofwel de begeertes van alle betrokkenen. Het laatste alternatief verdient volgens Hobbes de voorkeur. Eenstemmigheid, consensus, intersubjectieve overeenstemming is de remplaçant van het objectieve goed en kwaad van de morele orde. Het model is het contract. Twee partijen sluiten een contract af om er beide op vooruit te gaan. In die verwachting en met dat doel onderschrijven beide de regels van het contract. De inhoud van het contract is op zich willekeurig, maar men is het met elkaar eens; daarin schuilt de meerwaarde en de 'objectiviteit'. De *appetites* en *desires* van alle betrokkenen worden gediend.

Hobbes past dit contractmodel toe op de samenleving als geheel en introduceert daartoe de notie van het 'sociaal contract'. Dit is een contract waarin alle leden van de samenleving besluiten een soevereine staatsmacht in het leven te roepen en bevoegdheden toe te kennen, waarbij een ieder uitsluitend zijn eigenbelang dient. Het recht, dat zo ontstaat, is dus een schepping van de mens zelf en dient slechts zijn *appetites* en *desires*. Het is dus willekeurig, zij het dat sprake is van een collectief gedeelde willekeur – intersubjectiviteit: iedereen stemt ermee in.

Het centrale probleem is nu hoe de consensus moet worden gedacht. Van een consensus in de letterlijke zin van het woord kan immers nimmer sprake zijn. In de eerste plaats kan niet iedereen zelf contractant zijn: men denke slechts aan kinderen en ongeborenen. En in de tweede plaats – en dit is het voornaamste probleem – is het doorgaans onmogelijk een consensus te bereiken. Om deze redenen wordt een deel van de bevolking geacht mede namens het andere deel het contract af te sluiten en wordt besloten bij meerderheid van stemmen. 'Omdat de meerderheid heeft ingestemd met de instelling van een soeverein, moet hij die dat niet heeft gedaan nu instemmen

met de rest en zich ermee tevreden stellen alle daden van de soeverein te accepteren. Anders zal hij terecht te gronde worden gericht door de rest. Want als hij vrijwillig deelnam aan de vergadering van hen die verzameld waren, heeft hij zijn wil voldoende verklaard en is hij aldus stilzwijgend overeengekomen te steunen wat de meerderheid verordonneert. En als hij derhalve weigert dit te steunen of protesteert tegen een van hun decreten doet hij dat in strijd met zijn overeenkomst en daarom onrechtmatig', aldus Hobbes.[12]

Hobbes werkt de implicaties van dit model als volgt uit. Hij meent dat de mens, als hij zijn verstand gebruikt, ervoor zal opteren dat de macht zo veel mogelijk gecentraliseerd is, omdat anders voortdurend het gevaar van een onderlinge machtsstrijd bestaat, waarin de mensen elkaar te gronde richten en hij dus niet meer zijn *appetites* en *desires* kan najagen. Alleen een centrale macht met (vrijwel) ongelimiteerde bevoegdheden – een *mortal God* zogezegd – kan de vrede handhaven, die de voorwaarde is om dit ongestoord te kunnen doen. Om die reden dient zij het monopolie te hebben op rechtsschepping (recht is wet) én dient in haar verenigd te zijn de wetgevende, de uitvoerende en de rechterlijke macht. De taak van de lagere rechter is strikte rechtstoepassing: de rechter is hier inderdaad de mond van de wet. De soeverein heeft het laatste woord bij de interpretatie van de wet.[13]

De gedachte dat alleen een sterk gecentraliseerde macht de vrede kan handhaven, is echter slechts een empirische claim en het waarheidsgehalte ervan is allesbehalve evident. De staatkundige geschiedenis heeft ons juist geleerd dat een staatsbestel waarin de bevoegdheden tot op zekere hoogte zijn verdeeld beter de vrede handhaaft. Machtenscheiding en machtsevenwicht zijn even noodzakelijk als machtscentralisatie.[14] Boven-

12 *Ibid*., hfst. 18.

13 *Ibid*., hfst. 26.

14 Een paradoxale conclusie die al in de Oudheid bekend was. Zie Andreas Kinneging, *ibid*., hfst. 8. Zoals bekend heeft ook Montesquieu haar verwoord in *De l'Esprit des Lois*. Zo mogelijk nog beter uitgewerkt wordt ze in

dien: wat nu wanneer iemand stelt een minder solide garantie van de vrede te prefereren, bijvoorbeeld omdat de grotere risico's niet opwegen tegen de grotere mogelijkheden?[15]

3

Dit nu is het aanknopingspunt voor Rousseau, die zich in *Du Contrat Social* in veel opzichten een volgeling van Hobbes toont – wat overigens vaak niet wordt opgemerkt –, maar juist ten aanzien van de fundering van de ongelimiteerde bevoegdheden van de soeverein een steekhoudender argumentatie presenteert. Waarom zijn de bevoegdheden van de soeverein ongelimiteerd? Niet omdat dat, zoals Hobbes beweert, het beste de vrede garandeert, maar omdat de soeverein, en alleen de soeverein, de consensus representeert. De soeverein staat voor de eenstemmigheid. De wil van de soeverein is de wil van allen. En dat wat allen willen, dat waar allen hun instemming mee hebben betuigd, daar kan men niet tegen zijn: dat is het goede, wat het in concreto ook moge zijn.

Evenals Hobbes beseft Rousseau natuurlijk dat het principe nadere uitwerking behoeft, omdat consensus in de strikte zin van het woord in meer dan een incidenteel geval een onmogelijkheid is. Om de consensus toch zo veel mogelijk te benaderen doet Rousseau twee staatkundige voorstellen, die beide ook bij Hobbes aan te treffen zijn, maar bij Rousseau een geheel andere plaats en betekenis krijgen.

In de eerste plaats stelt Rousseau voor de soevereine macht in handen te leggen van een democratische volksvergadering. Hobbes ziet dit ook als een mogelijkheid, maar geeft, om rede-

Hamilton e.a., *The Federalist Papers* (1787-88), Gideon Edition, Indianapolis 2001. Het is sedert de achttiende eeuw een van de axiomata der staatkunde. Hobbes kende uiteraard de theorie, maar verwierp haar. Zie *Leviathan*, hfst. 29.

15 Hobbes gaat, net als Rawls in *A Theory of Justice*, ervan uit dat de mens een risicomijder is. Velen hebben er al op gewezen dat dit een kwestieus empirisch postulaat is.

nen van effectiviteit, de voorkeur aan een monarchie.[16] Hierdoor weet Rousseau een probleem te omzeilen waar Hobbes slechts een zwak antwoord op heeft. Het probleem betreft de vraag wat te doen als de soeverein beslissingen neemt die tiranniek zijn. Hobbes heeft hierop geen beter antwoord dan dat de onderdanen dit maar dienen te accepteren, zolang hun eigen leven niet in gevaar is. ‘Ofschoon mensen zich mogelijk van zulk een onbeperkte macht veel kwade gevolgen inbeelden, zijn de gevolgen van het ontbreken ervan, namelijk een voortdurende oorlog van een ieder tegen zijn naaste, veel erger. De menselijke conditie in dit leven zal nooit zonder ongemakken zijn, maar elk groot ongemak in de staat komt voort uit ongehoorzaamheid van de onderdaan en de niet-nakoming van die overeenkomsten waaraan de staat zijn bestaan dankt.’[17] Omdat bij Rousseau de soeverein en het volk een en dezelfde zijn, kan er geen afstand bestaan tussen de wil van de eerste en die van de tweede en kan het probleem, althans in abstracto, zich niet voordoen.

Het gevaar, dat op deze manier bedwongen lijkt, duikt echter in een andere gestalte al snel weer op. De vraag is namelijk hoe de volksvergadering tot besluiten komt. Rousseau, meent dat bij meerderheid besloten dient te worden. Anders dan bij Hobbes geldt dit echter niet voor het ‘sociaal contract’. ‘Er is slechts één enkele wet die naar zijn aard unanieme instemming vereist; dat is het maatschappelijk verdrag. Want de burgerlijke vereniging is de vrijwilligste handeling ter wereld. Omdat elk mens vrij geboren is en eigen heer is, mag niemand hem, onder welk voorwendsel dan ook, onderwerpen zonder zijn instemming.’[18] Echter: ‘Buiten deze oorspronkelijke overeenkomst verbindt de stem van de meerderheid altijd alle anderen; dat is een gevolg van het maatschappelijk verdrag zelf.’[19]

De hamvraag is nu hoe men de positie van de minderheid bij

16 Hobbes, *Leviathan*, hfst. 19.

17 *Ibid*., hfst. 20.

18 Rousseau, *Du Contrat Social* (1762), IV.2.

19 *Ibid*.

een stemming in de volksvergadering moet denken, om te kunnen volhouden dat zij, ondanks het feit dat een besluit tegen haar wil is genomen, toch haar instemming heeft verleend en de consensusregel dus niet is geschonden. Rousseau geeft zich terdege rekenschap van deze cruciale vraag. 'Men vraagt hoe een mens vrij kan zijn en tegelijkertijd gedwongen zich te conformeren aan willen die niet de zijne zijn? Hoe zijn de tegenstanders vrij en tegelijkertijd onderworpen aan de wetten waarmee ze niet hebben ingestemd?'[20] Het probleem dat hier naar voren wordt gebracht is een specifieke variant van het tirannieprobleem, dat we zojuist al bespraken. Het betreft de mogelijkheid van wat Toqueville en J.S. Mill later de tirannie van de meerderheid hebben genoemd. Rousseau hanteert deze term nog niet, maar het is exact wat hij hier aan de orde stelt.

Zijn antwoord ligt besloten in de fameuze tegenstelling van 'algemene wil' en 'wil van allen'; de eerste 'is slechts gericht op het algemeen belang; de andere is gericht op het privé-belang en is slechts een optelsom van particuliere willen'.[21] Veel commentatoren beschouwen deze tegenstelling als schimmig en dubieus, maar ze is in essentie eenvoudig en bovendien tot op zekere hoogte steekhoudend. De achterliggende gedachte is dat een meerderheidsbesluit alleen acceptabel is, i.e. niet tiranniek is, als de deelnemers aan de volksvergadering hun privé-belang, inclusief dat van de groep waartoe zij behoren, volledig terzijde schuiven en alleen oog hebben voor het algemeen belang. Een ieder dient zich dus, geheel onbaatzuchtig, bij elk te nemen besluit een mening te vormen over de vraag wat in het algemeen belang is en niet mee te laten wegen wat voor hem of de zijnen het gunstigst is. Dat garandeert dat het meerderheidsbesluit niet tiranniek zal zijn.[22]

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, II.3.

22 Of hieruit ook volgt dat de minderheid, als het besluit eenmaal is genomen, zou moeten concluderen dat ze zich vergist heeft in wat de 'algemene wil' is, zoals Rousseau stelt in *ibid.*, IV.2, is een andere vraag. Me dunkt dat de minderheid kan volstaan met te zeggen dat de meerderheid een andere visie heeft op het algemeen belang dan zijzelf. Dit doet

De volksvergadering is de soevereine macht in de staat. Ze vertegenwoordigt de algemene wil. Er zijn dus geen grenzen aan die macht. Toch dient de volksvergadering zich volgens Rousseau niet overal mee bezig te houden. Haar taak is wetgeving: het opstellen van algemene regels. 'De algemene wil dient, om werkelijk algemeen te zijn, het zowel in zijn object als in zijn essentie te zijn.'[23] De essentie van de algemene wil is zojuist besproken. Maar waarvoor staat 'object van de algemene wil'? 'Als ik zeg dat het object van de wetten altijd algemeen is, bedoel ik dat de wet de onderdanen gezamenlijk en de handelingen in abstracto beschouwt en nimmer een mens als individu of een bepaalde handeling.'[24] De reden: alleen als de wetgever algemene wetten uitvaardigt, op iedereen gelijkelijk van toepassing, is de billijkheid gewaarborgd.[25]

De wetten worden vervolgens uitgevoerd of toegepast door *le gouvernement*, waartoe Rousseau ook de rechterlijke macht rekent.[26] *Le gouvernement* is geen tegenmacht. 'Het is in elk opzicht

echter niets af aan de juistheid van Rousseaus gedachte dat een meerderheidsbesluit alleen legitimiteit heeft wanneer het tot stand is gekomen op grond van genoemde overwegingen en die legitimiteit volstrekt ontbeert als de meerderheid slechts uit was op het doorzetten van haar eigenbelang. Overigens is Rousseau van mening dat 'hoe belangrijker en zwaarwichtiger de deliberaties zijn, des te meer dient de mening die wint de unanimiteit te benaderen'. Zie *Ibid*.

23 *Ibid*., II.4.

24 *Ibid*., II.6.

25 *Ibid*., II.4. Dit betekent niet dat er in het geheel geen onderscheid mag worden gemaakt. Zie II.6: 'Zo kan de wet wel bepalen dat er privileges zullen zijn, maar hij mag ze aan niemand op naam geven; de wet kan verschillende klassen van burgers maken en zelfs de kwaliteiten toekennen die recht geven op die klassen, maar hij mag niet die-en-die noemen om erin te worden toegelaten; hij kan een monarchie uitroepen en een erfelijke troonopvolging, maar hij mag geen koning kiezen, noch een koninklijke familie benoemen.'

26 D.i. een argument *ex silentio*. Rousseau rept in *Du Contrat Social* met geen woord over een aparte rechtelijke macht. Er is een indirecte referentie aan de *cours souveraines* in III.7. Zie ook de volgende noot.

slechts een taak, een emplooi waarin ze, als eenvoudige ambtenaren van de soeverein, in zijn naam de macht uitoefenen, waarvan hij hen houder heeft gemaakt en die hij kan beperken, veranderen en terugnemen wanneer het hem schikt.'[27]

4

Hier zien we de contouren opdoemen van het negentiende-eeuwse rechtspositivisme. Wat nog ontbreekt is de notie van de representatie, van een volks*vertegenwoordiging*, in plaats van een volks*vergadering*. Rousseau kende die notie wel, maar was er fel op tegen, met het oog op haar feodale achtergrond en karakter.[28] Niettemin zijn in de negentiende eeuw dit feodale instituut en Rousseaus gedachtegoed synthetisch samengevoegd. Een ander aspect dat ontbreekt is de machtenscheiding en het machtsevenwicht. Het betreft dan met name de verhouding van koning, kabinet en volksvertegenwoordiging. Ook dit aspect is echter in de negentiende eeuw verdisconteerd in het staatsmodel. Het is hier echter niet nodig op deze aspecten, hoe belangrijk ze ook zijn, nader in te gaan. Dat hebben we in andere hoofdstukken al gedaan.

Wat resulteerde – en daarom gaat het nu – was het rechtspositivistische ideaal van een wetgevende macht, verdeeld over een volksvertegenwoordiging en een regering (koning en kabinet), die algemene wetten uitvaardigt, die vervolgens mechanisch worden toegepast door de regering en de rechter. De wetten zijn willekeurig, maar ze zijn een afspiegeling van de 'algemene wil' en representeren dus de consensus. Iedereen wil ze en daarom zijn ze goed. Omdat alleen de wetten de 'algemene wil' representeren, kan alleen de wet recht zijn. Buitenwettelijke vormen van recht zijn er niet. Zou de regering, als uitvoerende macht, een besluit nemen dat niet direct tot de wet te herleiden is, dan verheft zij in feite haar eigen, particuliere wil-

27 *Ibid.*, II.1. Het is duidelijk dat Rousseau hiermee ook de *cours souveraines* op het oog had. Zie Andreas Kinneging, *ibid.*, hfst. 2 en 9.

28 Rousseau, *ibid.*, III.15.

lekeur tot recht. Vandaar het legaliteitsbeginsel. Evenzo geldt: zou een rechter iets tot recht bestempelen wat niet direct tot een wet te herleiden is, dan verheft hij in feite zijn eigen, particuliere willekeur tot recht. Vandaar het subsumptiemodel.

Dit rechtspositivistische ideaal nu is niets anders dan de negentiende-eeuwse rechtsstaatgedachte. Anders dan vaak wordt beweerd zijn rechtspositivisme en rechtsstaat dus nauw aan elkaar verwant. De klassieke formulering van deze inzichten stamt van Kant. In *Die Metaphysik der Sitten* lezen we: 'elke staat omvat drie machten in zich, d.i. de algemeen verenigde wil in drievoudige persoon (*trias politica*): de heersersmacht (soevereiniteit) in de macht van de wetgever, de uitvoerende macht, in de macht van de regeerder (naar de wet) en de rechtsprekende macht (als toekenning van het zijne aan een ieder naar de wet), in de persoon van de rechter'.[29]

De verhouding van de drie machten is volgens Kant met een praktisch syllogisme te vergelijken, namelijk: 'de premisse maior die de wet van die wil [van de heersende macht, A.K.] bevat, de premisse minor die het gebod bevat van het handelen naar de wet, d.i. het principe van de subsumptie eronder, en de conclusie, die de rechtspraak (het oordeel) bevat wat in het voorkomende geval rechtens is.'[30]

Weliswaar lijkt Kant hier al te geserreerd, want voor de rechter is het 'gebod van het handelen naar de wet' evenzeer een premisse maior als de wet zelf en zijn de feiten de premisse minor, maar dat alles is hier niet relevant. Waar het om gaat is dat Kant zowel de uitvoerende als de rechterlijke macht kwalificeert als strikte toepassers van de wet, zoals uitgevaardigd door de wetgevende macht.

En de wetgevende macht? 'De wetgevende macht kan slechts de verenigde wil van het volk toekomen. Want omdat van haar [de wetgevende macht, A.K.] al het recht uitgaat, moet ze door haar wet volstrekt niemand onrecht kunnen doen. Nu is het, wanneer iemand iets bepaalt met betrekking tot een ander, al-

29 Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), 'Rechtslehre', § 45.

30 *Ibid.*

tijd mogelijk dat hij hem daarmee onrecht doet, maar nimmer met wat hij met betrekking tot zichzelf besluit (want *volenti non fit iniuria*, aan wie instemt kan geen onrecht worden gedaan). Derhalve kan slechts de overeenstemmende en verenigde wil van allen, in zoverre ieder over allen en allen over een ieder hetzelfde besluiten, bijgevolg alleen de algemeen verenigde volkswil wetgevend zijn.'[31] Dit is precies de consensusgedachte die we al bij Hobbes, maar vooral bij Rousseau aantroffen.

5

Zoals gezegd is het negentiende-eeuwse rechtspositivistische subsumptiemodel rond het begin van de twintigste eeuw door auteurs als Scholten, Kantorowicz, Gény en Holmes in diskrediet gebracht. We kunnen nu begrijpen dat daarmee ook de negentiende-eeuwse rechtsstaatgedachte onder vuur kwam te liggen.[32] Als de uitvoerende macht en de rechterlijke macht niet aan de leiband van de wetgevende macht kunnen lopen, omdat wetstoepassing nu eenmaal altijd meer is dan een automatisme en de eigenstandige inbreng van bestuur en rechter wezenlijk en onuitroeibaar zijn, doemt het aloude spook van de tirannie wederom op, zij het in een ander kleed. Ditmaal betreft het niet de mogelijke tirannie van de meerderheid, maar de mogelijke tirannie van twee minderheden: de bestuurders en de rechters. Wanneer deze in hun beslissingen hun particuliere willekeur vrijelijk laten meewegen, is daarvan in feite sprake, hoewel de mate waarin bepaalt of we daadwerkelijk de term 'tirannie' in de mond nemen.

Dit is de kwestie die Scholten in *Recht en levensbeschouwing* met betrekking tot de rechter aan de lezer voorhoudt. Zoals reeds aangehaald, concludeert Scholten dat wie niet wil aannemen dat de rechter evengoed a als b zou kunnen zeggen, het bestaan van een recht naast of achter de wet moet erkennen dat

31 *Ibid.*, § 46.

32 Zie bijvoorbeeld Franz Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, Frankfurt am Main 1980 (1936).

niet door een ander orgaan is geformuleerd, maar dat gevonden moet worden. Daarmee zijn we terug bij de aloude vraag naar het natuurrecht of de vooraf gegeven morele orde, die sedert Hobbes terzijde was geschoven ten faveure van een beroep op de eenstemmigheid, de consensus, de unanimiteit, als fundament van goed en kwaad, recht en onrecht. Deze derde weg is echter een doodlopende weg gebleken. Daarmee rijst de vraag: is een overtuigende, natuurrechtelijke fundering van de rechtsstaat denkbaar?

6

De vraag naar het natuurrecht of de morele orde is door de deconstructie van de positivistische fundering van de rechtsstaat opnieuw actueel en onvermijdelijk geworden.[33] De vraag rijst derhalve: wat is het natuurrecht precies? De kern van het natuurrechtsdenken is, zoals gezegd, de gedachte van een vooraf gegeven morele orde die verankerd ligt in de wereld, van een behoren (*Sollen*) dat gegrondvest is in het Zijn (*Sein*). Dat wil zeggen dat het moreel goede niet slechts iets subjectiefs en relatiefs is, een product van de menselijke verbeeldingskracht, maar een objectief gegeven. Morele waarden behoren tot de inventaris van de wereld, van het Zijn, evenzeer als bijvoorbeeld materiële zaken. Het moreel goede kan dus niet worden bedacht, maar moet worden ontdekt. De grondlegger van dit gedachtegoed is Plato, die daarmee een traditie vestigde die tot op heden is blijven bestaan.[34]

De hamvraag is natuurlijk of het natuurrechtelijk denken kan worden gefundeerd. Deze vraag was het die Plato aanzette tot de formulering van zijn Ideeënleer en deze leer is, in de lange geschiedenis van het natuurrecht, altijd in de een of andere

33 Werner Maihofer (red.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, Darmstadt 1962.

34 Heinrich Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig 1936, vertaald als *The Natural Law*, Indianapolis 1998; Johannes Messner, *Das Naturrecht*, 7e druk, Berlijn 1984 (1950).

variant de grondslag blijven vormen van het natuurrechtelijk denken. In de twintigste eeuw is zij door niemand beter dan door Nicolai Hartmann uiteengezet en verdedigd in zijn ontologische trilogie[35] en zijn *Ethik*.[36] Wij volgen hem hier, in plaats van Plato.[37]

Hartmanns uitgangspunt is de vraag wat de inventaris is van de wereld, van het Zijn. Hij onderscheidt twee zijnswijzen: het reële zijn en het ideële zijn. Het reële zijn omvat alles wat bestaat in tijd en ruimte. Duits: *Dasein*. Latijn: *existentia*. Al het reële zijn kan ingedeeld worden in vier zijnslagen. De meest fundamentele zijnslaag is de anorganische. Deze is de meest onverwoestbare en de grondslag voor alle andere zijnslagen. Maar ze is tegelijkertijd het primitiefst. Daarboven ligt de organische zijnslaag. Deze op haar beurt vormt de grondslag voor de psychische (*seelische*) zijnslaag, die weer de grondslag vormt voor de vierde, hoogste en kwetsbaarste laag van het culturele (*geistige*) zijn. De psychische zijnslaag is het voor anderen voor een groot deel ontoegankelijke rijk van ons innerlijk: van de ziel, de geest of het bewustzijn. Het culturele zijn omvat alle mogelijke culturele zijnden, zoals een specifieke taal en moraal, een bepaald politiek- en rechtsbestel, een ideologie, een kunstvoorwerp, een religie en een filosofie. Al deze zaken zijn spatio-temporeel van aard. Ze bestaan op een bepaalde plaats in de tijd en de ruimte: *Da*. Let wel: de tijd kan heel langdurig zijn en de plaats heel ruim, maar dat doet niets af aan de mogelijkheid hen spatio-temporeel te situeren.

Naast de sfeer van het reële zijn onderscheidt Hartmann de sfeer van het ideële zijn. Deze omvat alle ideële entiteiten. Deze

35 Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlijn 1965 (1935); *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlijn 1964 (1938); *Der Aufbau der realen Welt*, Berlijn 1964 (1940).

36 Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlijn 1962 (1926). De Engelse vertaling in drie delen is recentelijk opnieuw door mij uitgegeven, voorzien van uitgebreide inleidingen.

37 Zie voor een korte introductie in Plato's Ideeënleer mijn inleiding in Plato, *Dialogen*, Utrecht 2002. Veel uitgebreider is Walter Bröcker, *Platos Gespräche*, 3e ed., Frankfurt am Main 1985, pp. 258-297.

kenmerken zich daardoor dat ze, anders dan de reëel zijnden, niet in tijd en ruimte bestaan. Er is geen sprake van *Dasein*, van existentie. Hun zijn kan slechts worden uitgedrukt als *Sosein*, *essentia*. Geometrische figuren, zoals bijvoorbeeld de cirkel, zijn van deze ideëel zijnden de archetypische voorbeelden. Alle ronde dingen in de reële wereld zijn noodzakelijk onderworpen aan het idee van de cirkel in die zin dat ze zijn eigenschappen delen. Bijvoorbeeld dat de omtrek gelijk is aan $2\pi r$ en de oppervlakte gelijk aan πr^2.

Dit lijkt op het eerste gezicht wellicht een vreemde interpretatie van de zijnswijze van het idee van de cirkel, maar de twee andere mogelijke interpretaties – de nominalistische en de Kantiaanse – zijn beide bij nader inzien minder aannemelijk. De nominalistische interpretatie stelt dat het idee van de cirkel slechts een inductieve generalisatie is op basis van de reële cirkelvormen die we hebben gezien. Inductieve generalisaties zijn echter nooit volledig precies en eenduidig en het idee van de cirkel is dat wel. De omtrek van een cirkel is nooit ongeveer $2\pi r$. De Kantiaanse interpretatie stelt dat het idee van de cirkel een product is van de menselijke waarnemingswijze. Wij kunnen de wereld niet anders waarnemen dan inclusief het idee van de cirkel, zoals we ook de wereld slechts kunnen waarnemen als causaal gedetermineerd. Deze interpretatie van de cirkel is echter net zo onaannemelijk als de gedachte dat causaliteit niet echt, i.e. buiten ons, zou bestaan. De reële cirkels in de wereld voor de komst van de mens waren evengoed onderhevig aan de wetmatigheden van het idee van de cirkel als ze het nu zijn, in het tijdperk van de mens.

Als we op grond van deze argumentatie aannemen *dat* de sfeer van het ideële zijn bestaat, rijst vervolgens de vraag *wat*, behalve wiskundige grootheden en wetmatigheden, nog meer tot de sfeer van het ideële zijn behoort. Anders gezegd: welke realia hebben een ideële essentie? Bestaat er zoiets als de essentie van het paard of van de tafel? Dat probleem is hier echter niet aan de orde. Waar het nu slechts om gaat is de vraag of er ook een ideële essentie van de morele waarden is. Dat is precies wat de natuurrechtelijke traditie, van Plato tot Hartmann, veron-

derstelt. Zoals iedere reële cirkel een cirkel is omdat hij als het ware 'deelneemt aan' de eigenschappen van de ideële cirkel, zo is iedere morele waarde in de reële wereld ook die waarde omdat hij 'deelneemt' aan het idee van die waarde.

7

Er is dus volgens de traditie van het natuurrecht een ideëel continent van morele waarden dat deel uitmaakt van de wereld, van het Zijn. Dat dit er is, wil echter nog niet zeggen dat we het ook kennen, laat staan dat we het volledig kennen. Het tegendeel is veeleer het geval. Net als vreemde landen en continenten in de stoffelijke wereld, moeten ook deze ontdekt worden. Het is geenszins zeker dat we het gehele spectrum van morele waarden al kennen of het ooit zullen kennen. Er zijn evenwel al veel morele waarden ontdekt door onze voorouders. In de Grieks-Romeinse cultuurkring stonden harde waarden centraal, als moed, zelfbeheersing en rechtvaardigheid en verstandigheid. Het christendom bracht een nieuw respect voor zachte waarden als naastenliefde en vergevingsgezindheid. De moderne tijd heeft een nieuwe nadruk gelegd op de waarden verbonden met de individualiteit.

Wat ooit is ontdekt, kan ook weer verloren raken. Wat ook door een moreel genie is blootgelegd van het ideële continent van morele waarden, moet door de lateren van generatie op generatie worden doorgegeven, anders wordt het snel weer vergeten en valt men terug tot een primitiever moreel niveau. Als bijvoorbeeld de door Plato ten diepste doordachte rechtvaardigheid of de door Christus ontdekte naastenliefde niet meer wordt gepredikt, in het private en het publieke domein, zal het besef van deze waarde snel vervagen, met alle consequenties van dien. Het is dus van het grootste belang dat we onze kennis van het ideële continent van morele waarden koesteren en overdragen aan onze kinderen.

8

Morele waarden zijn beginselen. Beginselen moeten worden uitgewerkt in concrete regels (normen). Een één-op-éénverhouding tussen beginselen enerzijds en regels anderzijds bestaat niet of is, als ze wel bestaat, voor ons, beperkte wezens, niet inzichtelijk. De uitwerking in regels van morele beginselen blijft voor ons dus altijd een waagstuk, ook al weten we in abstracto wat goed is en wat kwaad. En dan hebben we het alleen nog maar over onze cognitieve beperkingen.

Niettemin heeft een ieder die regels stelt een objectieve maatstaf die hem, al is het in een voortdurend proces van *trial and error*, op het rechte pad houdt. Dat is de kern van de boodschap die de natuurrechtsdenkers ons voorhouden. Als deze wordt vergeten, rest slechts het *sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*: zo wil ik het, zo beveel ik het, laat mijn willekeur gelden als wet.

HOOFDSTUK 23

Tocqueville over vrijheid, gelijkheid en broederschap

1

Waarom Tocqueville lezen? De titels van zijn twee bekendste meesterwerken lijken te zeggen dat Tocqueville vooral interessant is voor mensen met speciale belangstelling voor Amerika respectievelijk het *ancien régime* en de Franse Revolutie.[1] Die indruk is echter onjuist en de titels zijn dan ook in zekere zin misleidend. Tocqueville is geen geograaf die een bepaald gebied of historicus die een bepaald tijdvak beschrijft omwille van zichzelf. Hij is een politiek filosoof, die op onovertroffen wijze een aantal wezenstrekken van de moderne mens en de moderne samenleving analyseert en bekritiseert.[2] Tocqueville lezen is dus van belang voor iedereen die geïnteresseerd is in en bezorgd om het lot van de moderne mens en samenleving.

Wat betekenen die begrippen precies: de moderne mens, de

1 Er zijn vele edities in vele talen van zowel *De la Démocratie en Amérique* (1835-40) als *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856). De *editio maior* van beide boeken is verschenen als respectievelijk deel één en twee en van de *Oeuvres*, uitgegeven door J.P. Mayer sedert 1951 en verschenen bij Gallimard in Parijs. Van beide werken is ook een Pléiade-editie verschenen. De beste Engelse vertaling van *De la Démocratie en Amérique* is van de hand van Harvey Mansfield en Delba Winthrop, verschenen in 2000 bij de University of Chicago Press. Bij diezelfde uitgeverij verscheen in 1998 van de hand van A. Kahan de tot op heden beste Engelse vertaling van *L'Ancien Régime et la Révolution*.

2 In de literatuur komt men nogal eens de lelijke term 'moderniteit' (*modernity*, *Modernität*, *modernité*) tegen. De termen 'moderne mens' en 'moderne samenleving' voldoen echter net zo goed en hebben het voordeel dat ze geen jargon zijn.

moderne samenleving? Dat kan het beste duidelijk worden gemaakt door ze te contrasteren met hun antithese: de premoderne mens en samenleving. Want dat er sprake is van een antithese, van een omslag, een *great transformation*, dat staat wel vast.[3] Vele auteurs hebben deze grote transformatie, de omslag van een premoderne naar de moderne mens en samenleving, beschreven. Op verschillende manieren weliswaar, maar zo dat ze elkaar veeleer aanvullen dan tegenspreken.[4]

Het fameuze, door Ferdinand Tönnies geïntroduceerde contrast tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft* drukt precies deze omslag uit.[5] Het eerste begrip staat ideaaltypisch voor de menselijke verhoudingen en het menselijk denken in de premoderne samenleving, het laatste voor de verhoudingen en het denken in moderne samenlevingen. In de *Gesellschaft* overwegen relaties die tijdelijk, partieel en voorwaardelijk zijn, vrijwillige, contractuele verbindingen, aangegaan uit calculerend eigenbelang. Een *Gemeinschaft* daarentegen is een samenleving waarin relaties overwegend worden gekenmerkt door vertrouwelijkheid, betrokkenheid, totaliteit, langdurigheid, of zelfs onveranderlijkheid. Vaak ook zijn ze niet vrijwillig aangegaan, maar consequentie van de plaats – de status – die men door geboorte inneemt in de samenleving.

De antropoloog Louis Dumont legt de nadruk op een ander aspect ervan, maar heeft het over dezelfde omslag wanneer hij de *homo equalis* contrasteert met de *homo hierarchicus*.[6] De moderne mens en samenleving zijn egalitaristisch, ze gaan uit van gelijkwaardigheid. De premoderne mens en samenleving daarentegen zijn hiërarchisch georiënteerd: heer en knecht, man en

3 Karl Polyani, *The Great Transformation*, Boston 1957 (1944).

4 Patricia Crone, *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Oxford 2003 (1989), is een uitstekende inleiding; Ernest Gellner, *Plough, Sword, and Book*, Londen 1988, behoort tot de meest diepgravende behandelingen van het thema.

5 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1991 (1887).

6 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Parijs 1966; van dezelfde auteur: *Homo Aequalis*, 2 dln., Parijs 1977 en 1991.

vrouw, oudere zoon en jongere zoon, etc. etc. De samenleving is in premoderne ogen een netwerk van 'verticale' verhoudingen. Hoe hoger in de hiërarchie, des te meer rechten een persoon heeft, maar daar staat tegenover dat hij ook meer plichten heeft: *noblesse oblige*.

Andere aspecten van het contrast zijn weer door anderen beklemtoond. Bijvoorbeeld het feit dat het overgrote deel van de bevolking in de premoderne samenleving in de landbouw werkt, terwijl dat in de moderne samenleving slechts een miniem percentage is. De premoderne samenleving is ruraal, de moderne urbaan en geïndustrialiseerd. In de premoderne samenleving zijn de meeste mensen arm en enkelen zeer rijk. Zo zijn ook de meesten ongeschoold en enkelen zeer geschoold. In de moderne samenleving daarentegen is het overgrote deel van de mensen relatief welvarend en relatief geschoold. De uitersten zijn verdwenen. De premoderne mens is gelovig, de samenleving doorgaans doordesemd van religiositeit, de moderne mens en samenleving zijn overwegend seculier. Enzovoorts.

Uiteraard zijn al deze dichotomieën ideaaltypisch. Een pure *Gemeinschaft* en een pure *Gesellschaft* hebben nimmer bestaan. Elke premoderne samenleving heeft moderne aspecten, bijvoorbeeld in de vorm van zuiver zakelijke, contractuele relaties, elke moderne samenleving bevat premoderne elementen. Zo denkt ook de moderne mens vaak – vaker wellicht dan hij zelf beseft – hiërarchisch. In werkelijkheid is er dus altijd sprake van een mix, maar de samenstelling van de mix verschilt fundamenteel.

We herkennen in de premoderne mens en samenleving natuurlijk Europa zoals het ooit was, maar nu niet meer is. De notie heeft echter een bredere betekenis. Dumonts antithese tussen *homo equalis* en *homo hierarchicus* bijvoorbeeld is ontsproten aan langdurige studie van de huidige Indische mens en samenleving. Hij kwalificeert die mens en samenleving, ondanks het feit dat ze contemporain zijn, toch als in veel opzichten premodern. Vele andere auteurs gebruiken de term premodern op soortgelijke wijze, met betrekking tot weer andere contemporaine samenlevingen. Wat de toepassing van de term 'premodern' op hedendaagse mensen en samenlevingen rechtvaar-

digt, is dat ze in vele en wezenlijke opzichten nog lijken op de mens en samenleving van het oude, verdwenen Europa.

Door diverse auteurs is hieruit een algemeen beeld van de geschiedenis van de menselijke samenleving gedestilleerd. De species *homo sapiens* bestaat ongeveer 200.000 jaar. Ongeveer 50.000 jaar geleden verspreidde de mens zich vanuit Afrika over de gehele wereld. Tot ongeveer 3000 voor Christus leefde hij in kleine groepjes, als jager en verzamelaar, zonder veel formele structuren en arbeidsverdeling. Dat verandert als, ongeveer 5000 jaar geleden, geleidelijk aan een steeds groter deel van de mensheid haar nomadenbestaan inruilt voor een sedentair leven als boer. Als gevolg daarvan ontstaan complexe samenlevingen, met een uitgebreide arbeidsdeling, een maatschappelijke hiërarchie, een staat, een leger, belastingen, een ontwikkelde elite, etc. Men denke aan de Sumeriërs, Assyriërs, Egyptenaren, Babyloniërs, Kretenzers, Perzen etc.

Van de premoderne samenleving zijn er dus eigenlijk twee soorten. Maar het zijn vooral de laatstgenoemde beschavingen en niet zozeer de primitieve gemeenschappen van jagers en verzamelaars die eraan voorafgingen en hier en daar altijd zijn blijven bestaan, die we op het oog hebben als we spreken over de premoderne mens en samenleving. Dit type mens en samenleving heeft immers de wereldgeschiedenis van de afgelopen 5000 jaar gedomineerd. Zij vormden, om het zo te zeggen, het Algemeen Menselijk Patroon (AMP).

Pas zeer recentelijk is daar verandering in gekomen. Die verandering werd voor het eerst manifest zo'n tweehonderd à driehonderd jaar geleden in Europa en Noord-Amerika, i.e. in de westerse wereld. Vanaf dan beginnen de westerse mens en samenleving een karakter te krijgen dat in veel opzichten sterk afwijkt van het AMP. Er ontstaan daar langzamerhand wat we de moderne mens en de moderne samenleving zijn gaan noemen. De rest van de wereld wordt eerst niet of nauwelijks beïnvloed door deze westerse *Sonderweg* en blijft premodern van karakter. Het is in feite pas sedert de tweede helft van de twintigste eeuw dat daar verandering in komt, het AMP overal in de wereld steeds meer scheuren en barsten vertoont en een proces van

snelle mondiale modernisering op gang is gekomen. Maar zelfs anno nu zijn vele samenlevingen nog altijd in ieder geval ten dele als premodern te kenschetsen. De problematiek is zo gezien dus bijzonder actueel.

2

De genoemde twee werken van Tocqueville gaan allebei over de moderne mens en samenleving. Ze vullen elkaar aan. *De la Démocratie en Amérique* onderzoekt het wezen, *L'Ancien Régime et la Révolution* het ontstaan van de moderne mens en samenleving. Beide werken zijn comparatief: de moderne mens en samenleving worden geanalyseerd in vergelijking met de premoderne mens en samenleving. Tocqueville gebruikt daarvoor de begrippen *democratie* en *aristocratie*. Dit zijn bij Tocqueville dus niet slechts staatkundige noties. Ze omvatten ook de vigerende levenswijze en wereldbeschouwing.[7] Democratie staat voor de moderne mens en samenleving, aristocratie voor de premoderne. Het onderscheid staat dus op één lijn met Tönnies' *Gesellschaft* en *Gemeinschaft*, Dumonts *homo equalis* en *homo hierarchicus* en de andere genoemde contrasten. Het thema is identiek, alleen de benaming en de invalshoek verschillen enigszins.

Voor wie, zoals wij westerlingen van deze tijd, is geboren en getogen in een moderne samenleving, is het niet eenvoudig de premoderne mens en samenleving te begrijpen. De psyche van de premoderne mens functioneert in onze ogen eigenaardig en dus vaak onbegrijpelijk. De premoderne samenleving is geordend volgens andere, ons onbekende normen en waarden. We kunnen wel constateren dat zij anders zijn dan wij, maar wat hen precies drijft, blijft voor de moderne mens vaak een raadsel.

Er valt voor ons veel te winnen, als we dit raadsel kunnen oplossen. Ten eerste omdat we inmiddels leven in een *global village*,

7 Dit is een klassieke benadering. Zie Plato, *Politeia*, vooral boek VIII en IX, en Aristoteles, *Politica*. Het lijkt dan ook het zinnigst Tocqueville te interpreteren als staande in deze klassieke traditie.

waarin de afstanden dankzij de moderne techniek zo gering zijn geworden dat we, of we het nu willen of niet, dagelijks worden geconfronteerd met de premoderne mens en samenleving, of althans met wat daarvan resteert. Maar vooral omdat het leren begrijpen van het premoderne ons helpt de moderne mens en samenleving – en dus onszelf – beter te doorgronden. Kijken is immers vergelijken.

Tocqueville is op deze ontdekkingsreis naar het vreemde én onszelf een uitstekend leidsman. Dat hij deze kwaliteit bezit, is – in ieder geval óók – een uitvloeisel van zijn eigen leven. Tocqueville stond namelijk met één been in de premoderne wereld en met het andere in de moderne. In zijn terminologie: hij kende de aristocratie en de democratie. Sterker nog, hij was tegelijkertijd aristocraat en democraat. En juist dat heeft hem in staat gesteld ten opzichte van zowel de aristocratie als de democratie een zekere afstand te houden, waardoor hij van beide niet alleen de sterke kanten, maar ook de minpunten en gevaren zag, met een scherpte die voor de partizanen ervan nimmer bereikbaar is.

3

Dat Tocqueville met één been in de premoderne wereld stond, is te danken aan zijn afkomst. Als telg uit een zeer oud Normandisch adellijk geslacht voelde hij zich emotioneel sterk verbonden met de aristocratie.[8] Geboren op 29 juli 1805 groeide hij op

8 Zie de navolgende werken over Tocqueville: de standaardbiografie van André Jardin, *Alexis de Tocqueville: 1805-1859,* Parijs 1984, soms te uitgebreid, niet altijd accuraat en weinig over de inhoud; J.P. Mayer, *Alexis de Tocqueville: Analytiker des Massenzeitalters*, 3e ed., München 1972, is zeer fijngevoelig; Karl Pisa, *Alexis de Tocqueville: Prophet des Massenzeitalters*, München en Zürich 1984, is zakelijk en nuchter; Michael Hereth, *Alexis de Tocqueville: Die Gefährdung der Freiheit in der Demokratie*, Stuttgart etc. 1979, een scherpzinnig boek dat ook in Engelse vertaling is verschenen als *Alexis de Tocqueville: Threats to Freedom in Democracy*, Durham 1986; Larry Siedentop, *Tocqueville,* Oxford etc. 1994; Cheryl Welch, *De Tocqueville*, Oxford 2001; Michael Hereth, *Tocqueville zur Einführung*, Hamburg 2001.

in een royalistische familie die loyaal bleef aan de oudere tak van de Bourbons, ook nadat deze in 1830 de troon was kwijtgeraakt aan de jongere tak van het Huis van Orléans. De Franse Revolutie was voor de familie een zwarte bladzijde in de geschiedenis geweest. Tocquevilles ouders waren in 1794 op een haar na het slachtoffer geworden van de jakobijnse terreur. Het haar van zijn vader, toen pas 21, was in de gevangenis van angst volledig grijs geworden. Zijn moeder bleef de rest van haar leven lichamelijk en geestelijk instabiel. Vele familieleden, waaronder zijn overgrootvader, de beroemde Malesherbes, en zijn oom Jean-Baptiste Chateaubriand, de broer van de schrijver, waren minder fortuinlijk geweest en net als koning Lodewijk XVI geëindigd op het schavot.

In een van zijn brieven verhaalt Tocqueville van een familiefeestje op het ouderlijk slot te Verneuil, dat rond 1808 moet hebben plaatsgevonden. ‘De bedienden waren weggestuurd; de hele familie was verenigd rond de haard. Mijn moeder, die een liefelijke en indringende stem had, begon een lied te zingen dat tijdens de revolutie (*dans nos troubles civiles*) beroemd was en waarvan de woorden betrekking hadden op de tegenslagen van koning Lodewijk XVI en op zijn dood. Toen ze stopte huilde iedereen, niet zozeer om de vele eigen ontberingen die men had geleden, zelfs niet om de vele bloedverwanten die men had verloren in de burgeroorlog en op het schavot, maar om het lot van deze man, die meer dan vijftien jaar daarvoor gestorven was en die het grootste deel van hen die om hem huilden nooit gezien hadden. Maar deze man was de koning geweest’.[9] Tocqueville was toen twee of drie jaar oud. Het zal dus een van zijn eerste herinneringen zijn geweest. De scène moet een verpletterende indruk hebben gemaakt op het kind.

Napoleon was in de ogen van de Tocquevilles een parvenu en usurpator, waarmee men zich niet te veel moest encanailleren. De terugkeer van de Bourbons in 1814 werd door de familie met

9 Brief aan Lady Thereza Lewis d.d. 6 mei 1857, in: Gustave de Beaumont, *Oeuvres et Correspondence Inédites d’Alexis de Tocqueville*, dl. II, Parijs 1861, pp. 383-384.

vreugde begroet als een herstel van de normale toestand. De kleine Tocqueville, nog geen negen, hielp mee een standbeeld van Napoleon van zijn sokkel te trekken, onderwijl 'Vive le roi!' scanderend. Tocquevilles vader werd meteen tot prefect van een der *départements* benoemd, maakte carrière en eindigde uiteindelijk als *pair de France*.[10] Toen echter de revolutie van 1830 een einde maakte aan de Restauratie en de hertog van Orléans als Louis-Philippe I de troon besteeg, trok Tocqueville *père* zich terug uit het publieke leven. Aan deze illegitieme koning wilde hij geen trouw zweren, hem wilde hij niet dienen in een publiek ambt.

Dat was een hele stap, want als edellieden beschouwden de Tocquevilles de publieke dienst – in een militaire dan wel een civiele functie – als hoogste plicht, waarmee men de meeste eer kon inleggen. Tocqueville *fils* zou er later niet anders over denken. Zijn ambitie was al vroeg gericht op het bekleden van een politiek ambt. Naar het schrijverschap, het beschouwelijke leven, ging zijn hart niet uit. Net als voor Cicero was voor Tocqueville het schrijven van boeken iets waarmee men op waardige wijze een tijd van gedwongen nietsdoen kon doorbrengen. Het was *otium cum dignitate*. Het is dan ook niet toevallig dat *De*

10 Frankrijk was tijdens de Revolutie verdeeld in 83 *départements* onder leiding van een *prefect*, een vernieuwing die niet meer ongedaan is gemaakt. De functie van prefect lijkt nog het meest op die van de *intendants*, die onder het *ancien régime* aan het hoofd stonden van een *généralité*. Zie Jacques Godechot, *Les Institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, 4e ed., Parijs 1989, pp. 94-105. Begonnen in het departement Maine-et-Loire, was *père* Tocqueville later prefect in achtereenvolgens Oise, Dijon, Metz, Somme en Seine-et-Oise. De laatste prefectuur werd wel beschouwd als de belangrijkste van Frankrijk. In 1820 werd hem door Lodewijk XVIII de graaflijkheid toegekend, in 1826 werd hem, als prefect van Seine-et-Oise, de titel *gentilhomme de la chambre* verleend en in 1827 werd hij verheven tot *pair de France* (lid van het Hogerhuis) en moest als gevolg daarvan zijn prefectuur opgeven. Na de revolutie van 1830 werd hem zijn *pairie* weer ontnomen en trok hij zich terug uit het publieke leven. Hij stierf in 1857.

la Démocratie en Amérique is geschreven vóór het begin van Tocquevilles publieke loopbaan en *L'Ancien Régime et la Révolution* na afloop ervan.

Ook een andere aristocratische plicht werd Tocqueville met de paplepel ingegoten: de zorg van de landheer voor het welzijn van 'zijn' boeren en dorpelingen. Toen in 1836 zijn moeder stierf, erfde Tocqueville het voorouderlijk *château de Tocqueville*, nabij Cherbourg. Vanaf dat moment brengt hij, geheel in de stijl van het *ancien régime*, de zomer en herfst door op het kasteel en ontwikkelt hij een grote belangstelling en verantwoordelijkheidsgevoel voor het plaatselijke en regionale leven. Op het kasteel wordt brood verdeeld onder de armen; de kasteelheer bezoekt de zieken en geeft in tijden van crisis mensen werk. Bovendien wordt hij actief en langjarig lid van het departementale *Conseil* – zeg maar de Provinciale Staten – van la Manche, in welke hoedanigheid hij zich intensief bemoeit met het bestuur van de regio.

In het geloof ten slotte waren Tocquevilles wortels niet minder premodern. De familie was orthodox katholiek. Met name Tocquevilles moeder was erg vroom. En Tocquevilles scholing was jarenlang in handen van de abbé Lesueur, een diep gelovige geestelijke die ook al de tutor van zijn vader was geweest. Het is dan ook niet verbazingwekend dat Tocqueville in zijn jeugd devoot katholiek was. Het verlies van dit geloof, toen hij als adolescent kennis maakte met de geschriften van de Verlichtingsdenkers, was voor hem geen ervaring van bevrijding, maar juist van een groot verlies, waarover hij zijn hele leven is blijven rouwen en dat hij zo veel mogelijk voor de buitenwereld verborgen hield, door aan de katholieke rituelen vast te houden. Het christelijk geloof bleef hij, als *religion civile*, altijd onmisbaar achten en prijzen. Van het Voltairiaanse 'Écrasez l'infame!' moest hij niets hebben.

4

Veel, heel veel van wat Tocqueville ons te vertellen heeft, houdt op de een of andere wijze verband met deze familieachter-

grond, met het *ancien régime*, met de aristocratie. Maar hij is niet slechts een *laudator temporis acti*. Hij beseft al op jonge leeftijd dat de premoderne tijd met de Franse Revolutie voorgoed *ad acta* is gelegd. Wat ervan resteert, ogenschijnlijk in ere hersteld sedert 1814/1815, zijn de echo's van een voltooid verleden tijd. Deze kunnen nog lange tijd weerklinken, maar daar ze substantie ontberen, zijn ze gedoemd uiteindelijk te verdwijnen. Tocqueville is, anders dan de meesten van zijn standgenoten, doordrongen van het feit dat de moderne wereld, de democratische maatschappij, de toekomst heeft. Hij is daarover allesbehalve enthousiast, maar ziet het als een 'providentieel feit', waar we het beste van moeten maken.[11]

Dit besef weerspiegelt zich niet alleen in zijn werk, maar ook in zijn leven. Bijvoorbeeld in zijn weigering de grafelijke titel te gebruiken, omdat deze uit de tijd zou zijn. Maar meer nog in de keuze van echtgenote en in zijn politieke keuzes.

Eerst de echtgenote. In 1828 verlooft hij zich met Mary Mottley, een Engelse *bourgeoise* negen jaar ouder dan hij, en zeven jaar later, op 26 oktober 1835 treedt hij met haar in het huwelijk. Zeer tegen de zin van zijn familie en vrienden, die in het huwelijk een mesalliance zien. Eerder al was hij hevig verliefd geweest op een andere *bourgeoise*, Rosalie Malye, maar toen had hij zich er nog van laten overtuigen dat een huwelijk met haar ongepast zou zijn. Nu niet meer.

Dit was niet bepaald de weg van de minste weerstand. In het tweede deel van *De la Démocratie en Amérique*, dat in 1840, vier en een half jaar na zijn huwelijk, verschijnt, lezen we: 'Wanneer een man en een vrouw nader tot elkaar komen, dwars door de ongelijkheden van de aristocratische samenleving, moeten zij immense obstakels overwinnen. Na de banden van kinderlijke gehoorzaamheid te hebben verbroken of losgemaakt, is het noodzakelijk dat ze met een laatste krachtsinspanning de heerschappij van de gewoonte en de tirannie van de heersende opi-

11 In januari 1835 schrijft Tocqueville in een brief aan zijn vriend Louis de Kergolay zelfs dat de democratie principieel niets goeds is, maar dat er geen alternatief is en men zich dus met haar moet inlaten.

nie negeren; en nadat ze ten slotte het doel van deze wrange onderneming hebben bereikt, vinden ze zichzelf terug als vreemden in het milieu van hun vrienden en naasten; het vooroordeel waar ze overheen zijn gestapt, heeft ze van hen gescheiden. Het duurt niet lang of die situatie maakt dat de moed hun in de schoenen zinkt en hun harten worden verbitterd.' Er is weinig fantasie voor nodig om te beseffen dat dit oordeel meer is dan een louter theoretische reflectie. Mary Mottley is in Tocquevilles milieu als niet-adellijke vrouw niet bijzonder hartelijk ontvangen en de verhoudingen bleven ook altijd wat gespannen.

5

Tocquevilles acceptatie van de nieuwe, democratische tijd blijkt echter nog het meest uit zijn politieke keuzes in de omwentelingen van 1830 en 1848 en in de periodes daarna.

Op 1 augustus 1830 deed Karel X, na drie dagen van onlusten in Parijs, afstand van de troon als 'koning van Frankrijk en Navarra', ten gunste van zijn kleinzoon, de hertog van Bordeaux. De *Chambre des Députés* besliste echter op 9 augustus dat niet laatstgenoemde, maar een verre neef van Karel, de hertog van Orléans, de nieuwe 'koning der Fransen' zou worden.[12] Daarmee kwam een einde aan de eeuwenoude heerschappij van een geslacht.

Deze hertog van Orléans had aan het eind van de achttiende eeuw gevochten aan de zijde van de revolutionaire legers en, hoewel hij later moest vluchten voor de terreur van Robespierre, had hij nimmer aan de zijde van de *émigrés* en de geallieerden tegen zijn revolutionaire vaderland gevochten. Ook na terugkeer van de Bourbons, ten tijde van de Restauratie, toonde hij zich een progressief, die kritisch stond tegenover de pogingen van royalistische politici kerninstellingen van het *ancien régime* zo veel mogelijk in ere te herstellen. Voor de liberale elite, voorstanders van de beginselen van 1789, was de hertog dus de aangewezen figuur om de reactionaire Karel X op te volgen.

12 Het Huis van Orléans stamt af van de jongere broer van Lodewijk XIV.

In 1830 kregen ze, met een ruime meerderheid in de *Chambre*, hun kans en sloegen toe.

Veel Bourbongezinde ambtsdragers – veelal adellijk – werden ontslagen, vele andere trokken zich vrijwillig terug uit het publieke leven. Ze bleven loyaal aan de aloude koninklijke familie; sommigen van hun nakomelingen zijn dat tot op de dag van vandaag. Ook de leden van Tocquevilles familie behoorden overwegend tot deze groep van trouwe royalisten.

Tocqueville echter, die in 1827, na voltooiing van zijn rechtenstudie, gerechtsauditeur was geworden in de rechtbank van Versailles, legt op 16 augustus de door het nieuwe regime verlangde eed van trouw af. Gemakkelijk gaat het hem niet af. Hij heeft geen kwaad geweten, zo laat hij zijn vrouw weten, maar hij rekent deze dag tot de ongelukkigste van zijn leven. Er woedt een oorlog in mijn ziel, aldus Tocqueville. Zijn hart zegt hem het niet te doen, maar zijn hoofd overtuigt hem dat het moet. Binnen de familie dempte de affectie de kritiek, maar daarbuiten werd deze stap door velen van zijn stand gezien als verraad.

Tocquevilles eed van trouw aan de nieuwe koning Louis Philippe I was een keuze voor de beginselen van 1789 en tegen de contrarevolutie. Voor het regime, zoals zich dat vanaf 1830 ontwikkelde, had hij echter weinig waardering, omdat het in zijn ogen te weinig recht deed aan deze beginselen. Als hij in 1839 als afgevaardigde in de *Chambre* gekozen wordt, stemt hij dan ook vrijwel altijd met de 'linkse' oppositie mee, tegen de politiek van de regering. De kern van Tocquevilles kritiek op het regime is dat het de burger te weinig bij de politiek betrekt, dat het, kortom, te weinig democratisch is. In 1846 hadden in Groot-Brittannië een miljoen mensen kiesrecht, in het veel dichter bevolkte Frankrijk waren dat er maar 240.000, ongeveer 5 op de 1000 inwoners.[13]

13 Tocqueville heeft ook als een van de eersten een scherp oog voor het gevaar van het opkomende socialisme, dat door het volstrekte gebrek aan belangstelling van de regering voor de sociaal-economische problemen een steeds grotere aanhang krijgt onder het stedelijke volk. Op 29 januari 1848 houdt Tocqueville in een rede in de *Chambre* zijn medegedepu-

Op 24 februari 1848 doet Louis Philippe I, na twee dagen van onlusten in Parijs, afstand van de troon ten gunste van zijn kleinzoon, de graaf van Parijs. De *Chambre des Députés* roept echter nog op dezelfde dag de republiek uit. Een interim-regering onder leiding van Lamartine wordt samengesteld. Deze voert meteen algemeen kiesrecht in en schrijft verkiezingen uit voor een *Assemblée Constituante*, die een nieuwe grondwet moet ontwerpen. Tocqueville stelt zich verkiesbaar. Dat Frankrijk ooit een republiek zou worden was sowieso onvermijdelijk, meent hij. Monarchieën passen immers niet bij de moderne tijd. Dat daarmee een einde komt aan de eeuwenoude Franse monarchie doet hem weinig, hoewel hij soms betwijfelt of het Franse volk al rijp is voor een republiek.

De tijd die nu begint is een hoogtepunt in Tocquevilles publieke loopbaan. Hij zal er later een boek aan wijden, *Souvenirs* getiteld, zijn derde meesterwerk. Hij wordt gekozen en is de maanden daarop, als een van de achttien leden van een door de *Assemblée* ingesteld *comité de Constitution*, nauw betrokken bij het ontwerpen van de nieuwe grondwet, die uiteindelijk op 4 november 1848 van kracht wordt. De grondwet kent de executieve macht toe aan een direct gekozen president. Tocqueville had hier, zowel in het *comité* als in de *Assemblée*, het Amerikaanse voorbeeld indachtig, sterk voor gepleit.

Op 10 december zijn er presidentsverkiezingen en wordt Louis Napoleon Bonaparte, een neef van de keizer, met een overweldigende meerderheid door het Franse volk gekozen. In het daarop volgende voorjaar wordt op 13 mei de *Assemblée Constituante* ontbonden en, zoals voorzien in de grondwet, een *Assemblée Législative* gekozen. Wederom besluit Tocqueville aan de verkiezingen mee te doen en wederom wordt hij gekozen. Kort daarna, op 2 juni 1849, wordt hij door de president benoemd tot mi-

teerden voor dat ze slapen op een vulkaan, dat nu zelfs het eigendomsrecht ter discussie komt te staan en dat binnenkort de strijd tussen de bezittenden en de bezitslozen zal uitbreken. Er wordt niet geluisterd. Nog geen maand later blijken de woorden echter profetisch te zijn geweest.

nister van Buitenlandse Zaken, maar op 31 oktober wordt hij alweer ontslagen. Hij is veel te onafhankelijk naar de zin van de president, die volgzamer figuren in zijn regering wil hebben.

Tocqueville blijft echter lid van de *Assemblée*, tot Napoleon op 2 december 1851 een staatsgreep pleegt en de volksvergadering ontbindt. Na één nacht, te midden van andere volksvertegenwoordigers, in gevangenschap te hebben doorgebracht, mag hij naar huis. Nog geen drie weken later, op 21 december wordt de staatsgreep gelegitimeerd door een referendum, waarin de Fransen gevraagd wordt Napoleon voor tien jaar tot president te kiezen. 7.350.000 kiezers stemmen vóór, er zijn 1.400.000 onthoudingen en slechts 646.000 tegenstemmen. Nog geen jaar daarna laat Napoleon zich, weer via een referendum, tot keizer uitroepen.

Voor Tocqueville was de staatsgreep, die hij en vele anderen overigens lang tevoren hadden zien aankomen, reden om het publieke leven vaarwel te zeggen en zich terug te trekken in de *innere Emigation*. Een despoot wilde hij niet dienen, zelfs niet als het een democratisch gekozen despoot was.

6

Belichaming en symbool van de moderne, democratische wereld was in Europa al sedert lange tijd één land: de Verenigde Staten van Amerika. Met name in Frankrijk was het enthousiasme over Amerika in de tweede helft van de achttiende eeuw al groot geweest.[14] De *Declaration of Independence* (1776), de constituties van de staten, vooral die van Pennsylvania (1776), Virginia (1776) en Massachusetts (1780) en de Federale Constitutie (1788) hadden in Frankrijk grote invloed en hebben veel bijgedragen tot het ontstaan van het klimaat waarin de Franse Revolutie in 1789 kon uitbreken. De Franse constitutie (1791) en de Verkla-

14 Robert Palmer, 'Der Einfluß der amerikanischen Revolution auf Europa', in: Golo Mann (red.), *Propyläen Weltgeschichte*, dl. VIII, Berlijn en Frankfurt am Main 1986 (1960), pp. 31-58; René Rémond, *Les Etats-Unis devant l'Opinion Française: 1815-1852*, Saint-Just-la-Pendue 1962-63.

ring van de Rechten van de Mens en de Burger (1789) zijn beide sterk geïnspireerd door het Amerikaanse voorbeeld. Deze invloed verdween in de negentiende eeuw niet. Wie democraat was, was *eo ipso* een vriend van de Verenigde Staten, wie de democratie verachtte, verwierp en vreesde dat land. Geen wonder dus dat Tocqueville, die weliswaar niet met het hart, maar wel met het hoofd democraat was, grote belangstelling had voor de Verenigde Staten en al vroeg het verlangen had dat land ooit eens zelf te bezoeken.

In het najaar van 1830 besluit Tocqueville daadwerkelijk naar Amerika te reizen. Hij was door de revolutie van dat jaar in een lastig parket geraakt. De nieuwe machthebbers wantrouwden hem, ondanks zijn eed van trouw, omdat hij een zoon was van een prefect uit de Restauratieperiode en telg uit een legitimistisch geslacht – getrouw aan de oudere tak der Bourbons. Een carrière in de rechterlijke macht kon hij dus voorlopig wel uit het hoofd zetten. Tegelijkertijd was hij, door diezelfde eed, voorwerp van kritiek en verwijten uit zijn eigen adellijke milieu, dat grotendeels uit legitimisten bestond. Misschien was het wel goed zich een tijdje uit de voeten te maken, tot de gemoederen weer wat bedaard waren. Bovendien zou hij wellicht naam kunnen maken met een boek over Amerika, 'een land waarover iedereen spreekt, maar dat niemand kent'. Voor een befaamd auteur is de toegang tot de politiek immers, meende hij, makkelijker dan voor een jonge *inconnu*. Redenen genoeg derhalve om te gaan.

Op 11 mei 1831 komt hij aan in de haven van New York. Hij is vergezeld van een van zijn beste vrienden, Gustave de Beaumont. Ze blijven ruim negen maanden in Amerika alvorens de terugreis te aanvaarden naar Frankrijk en doorkruisen in die tijd zo ongeveer het gehele door blanken bewoonde gebied, dat in die tijd loopt tot aan Lake Michigan in het noorden en de Mississippi in het zuiden.[15] De Verenigde Staten zijn in 1831 een land met ruim 31 miljoen inwoners, waar de meeste mensen in

15 George Pierson, *Tocqueville in America*, Baltimore 1996; oorspronkelijk verschenen als *Tocqueville and Beaumont in America*, New York 1938.

dorpen op het platteland woonden. Men verdiende zijn brood overwegend in de landbouw, de handel of de manufactuur. De industrie stond nog in de kinderschoenen. De steden die er waren, waren niet erg groot. New York bijvoorbeeld, een van de grootste, had slechts 240.000 inwoners. Tocqueville spreekt vele mensen, vooraanstaande lieden als John Quincy Adams, de voormalige president, maar ook mensen uit het gewone volk. Van alles wat hem treft, maakt Tocqueville aantekeningen. Aan het eind van de reis heeft hij een grote verzameling *cahiers* volgeschreven, die hem later als grondstof dienen voor zijn boek.

Na zijn terugkeer in maart 1832 gaat Tocqueville aan de slag. Bijna drie jaar later, in januari 1835, verschijnt de eerste helft van *De la Démocratie en Amérique*. Weer vijf jaar later, in april 1840, veel later dan hij had gepland, verschijnt het tweede en laatste deel en is het boek af.[16] Het was een zware bevalling geweest. Aan zijn Engelse vriend en vertaler Henry Reeve schrijft Tocqueville: 'Mijn boek is eindelijk af, definitief af: halleluia!'

7

Wie snel in grote lijnen wil weten waarover *De la Démocratie en Amérique* gaat, leze slechts de onvolprezen inleiding tot deel I. Hierin zet Tocqueville in een paar magnifieke pagina's uiteen wat zijn voornaamste ideeën zijn. Onder democratie, zo wordt meteen al duidelijk in de eerste regels, verstaat hij veel meer dan alleen algemeen kiesrecht of – wat ook nog al eens met de term democratie wordt aangeduid – een rechtsstaat. Met democratie bedoelt Tocqueville de moderne samenleving, wier voornaamste kenmerk de sociale gelijkheid (*égalité des conditions*) is.

De sociale gelijkheid oefent een machtige invloed uit op het gehele maatschappelijke verkeer. 'Zij geeft een heel bepaalde richting aan de burgerzin (*esprit public*) en aan de wetten. Zij geeft de bestuurders nieuwe principes; bij de onderdanen veroorzaakt zij karakteristieke hebbelijkheden.' De invloed van de

16 James Schleifer, *The Making of Tocquevilles Democracy in America*, 2e ed., Indianapolis 2000 (1980).

sociale gelijkheid reikt echter veel verder dan de politieke zeden (*moeurs politiques*) en de wetten. 'Zij heeft niet minder vat op de maatschappij (*société civile*) dan op de zaken van staat: ze schept de opvattingen (*opinions*), doet de gevoelens (*sentiments*) ontstaan, doet de gewoontes (*usages*) verrijzen en verandert alles wat ze niet produceert.' Kortom, de sociale gelijkheid is het genetisch principe, waaruit alle specifieke kenmerken van de moderne, democratische samenleving zijn af te leiden, inclusief de denkbeelden, emoties en gebruiken van de moderne mens. Democratie is voor Toqueville dus een zeer ruim begrip, dat niet alleen betrekking heeft op de staat, maar tevens op de samenleving in den brede en op de individuele persoon. (Dat geldt natuurlijk evenzeer voor haar tegenhanger: de aristocratie.)

Het onderwerp van *De la Démocratie en Amérique* is de democratie in deze brede zin van het woord. Het eerste deel behandelt de politieke sfeer (*société politique*), het tweede deel de maatschappelijke sfeer (*société civile*). De rationele en emotionele zieleroerselen van de mens komen in beide delen, in samenhang daarmee, uitgebreid aan de orde.

De democratie heeft de toekomst, is de stellige overtuiging van Tocqueville. Een geweldige democratische revolutie vindt plaats in Europa. We bewegen ons van een aristocratische maatschappij langzaamaan naar een democratische. Waar je ook kijkt, overal neemt de sociale gelijkheid toe. Alles en iedereen lijkt daaraan op de een of andere manier bij te dragen, óók wat er op het eerste gezicht niet mee lijkt te rijmen. 'De geleidelijke ontwikkeling van de sociale gelijkheid is dus een door goddelijke lotsbeschikking gewild feit (*fait providentiel*).' Het heeft geen enkele zin zich ertegen te verzetten. De vraag is slechts: waar gaan we heen?

Dit is de reden van Tocquevilles belangstelling voor de Verenigde Staten van Amerika. Dit land is, meent hij, een democratie sedert de Pilgrim Fathers er in 1620 voet aan wal zetten bij Plymouth Rock. Het ligt vóór op Europa. Wie de toekomst van Europa wil bestuderen, moet in Amerika zijn. Tocquevilles belangstelling voor Amerika gaat dus niet zozeer uit naar het land *an sich*. 'Ik beken dat ik in Amerika meer heb gezien dan Ameri-

ka; ik heb er een beeld (*image*) van de democratie zelf gezocht, van haar tendensen, haar karakter, haar vooroordelen, haar hartstochten.' Of Tocqueville erin is geslaagd een adequaat idee te geven van Amerika, daarover lopen de meningen overigens uiteen. Maar dat hij met *De la Démocratie en Amérique* het beste boek ooit over democratie heeft geschreven, daarover bestaat onder gezaghebbende auteurs geen twijfel.[17]

De democratie is een door goddelijke lotsbeschikking gewild feit, waar men zich bij dient neer te leggen. Dat wil echter niet zeggen dat men niet meer kan doen dan beschrijven wat voorbeschikt is. Hoe de democratie er precies uit zal zien en of ze een kracht ten goede dan wel ten kwade zal zijn, staat namelijk in Tocquevilles ogen geenszins van tevoren vast. Dat is afhankelijk van ons inzicht en onze wil.

8

Er zijn namelijk twee vormen van democratie: een goede en een slechte. Amerika is *im großen Ganzen* een voorbeeld van een goede democratie, hoewel niets garandeert dat het dat op den duur ook zal blijven. Of de Oude Wereld ook een goede democratie zal worden hangt af van hen die deze wereld leiden (*ceux qui dirigent la société*). Zij moeten 'de democratie onderrichten, haar gevoelens versterken, haar zeden zuiveren, haar bewegingen ordenen, gaandeweg kennis van zaken in de plaats stellen van onervarenheid en de kennis van haar werkelijke belangen in de plaats van haar blinde instincten'. Wat bedoelt hij daarmee?

Een goede democratie is een samenleving waarin de beslissingsmacht sterk is gedecentraliseerd, waarin de mens, alleen en samen met anderen, zo veel mogelijk zelf doet en bepaalt.

17 A.S. Eisenstadt (red.), *Reconsidering Tocqueville's Democracy in America*, New Brunswick en Londen 1988. Volgens sommigen, waaronder een van de in deze bundel opgenomen auteurs, Robert Nisbet, is het beste boek over Amerika: James Bryce, *The American Commonwealth* (1888). Er is in 1995 bij Liberty Press een herdruk verschenen van dit boek. Zie ook de bijdrage van Eisenstadt zelf: 'Bryce's America and Tocqueville's'.

Een sterke centrale overheid is noodzakelijk, om de orde te handhaven en het land tegen buitenlandse vijanden te verdedigen, maar deze overheid dient zich zo min mogelijk met het maatschappelijk reilen en zeilen te bemoeien en niet de bevolking allerlei zaken uit handen te nemen die ze zelf kan regelen. Alleen in zo'n democratie bestaat vrijheid. En alleen waar vrijheid bestaat is de mens waarlijk mens, omdat hij alleen dan verantwoordelijkheid heeft en, alleen en samen met anderen, zijn eigen leven bepaalt. Dit ideaal van zelfbestuur of autonomie, dat kenmerkend is voor de goede democratie, is niets anders dan de overbrenging en veralgemening van het aristocratische levensideaal, waarvan Tocqueville dacht dat het in de Middeleeuwen gerealiseerd was, naar de moderne situatie van sociale gelijkheid. Zijn goede democratie is dus een soort aristocratie van iedereen.

Het is echter allesbehalve vanzelfsprekend dat de ontwikkeling van de maatschappij in de richting van steeds meer sociale gelijkheid ook een ontwikkeling in de richting van een goede democratie zal zijn. Integendeel. Zou men de democratie overlaten aan haar 'wilde instincten', dan is de kans groot dat er een samenleving ontstaat waarin de centrale overheid, gelegitimeerd door de stem van allen en in die beperkte zin democratisch, alles bedisselt en de bevolking niets te zeggen heeft. Dit zou men een vorm van despotisme kunnen noemen, aldus Tocqueville, als men maar beseft dat het hier gaat om een andere vorm dan de klassieke, à la het Romeinse keizerrijk of het aloude Aziatische despotisme.

'Ik wil me voorstellen met welke nieuwe trekken het despotisme zich zou kunnen voordoen in de wereld. Boven [de mensen] verheft zich een immense en beschermende macht, die in haar eentje is belast met het veilig stellen van hun genietingen en het waken over hun lot. Zij is absoluut, minutieus, ordelijk, vooruitziend en zacht. Ze zou lijken op de vaderlijke macht, indien ze, zoals die, als doel had de mensen voor te bereiden op de volwassenheid; maar ze wil hen, integendeel, slechts onherroepelijk vasthouden in de kinderlijke leeftijd; ze hecht eraan dat de burgers zich vermaken, mits ze aan niets anders denken dan

zich te vermaken. Ze werkt vrijwillig aan hun geluk; maar ze wil de enige bewerker daarvan zijn en de enige arbiter; ze voorziet in hun veiligheid, zorgt voor en waarborgt hun behoeften, vergemakkelijkt hun genoegens, hoedt hun belangrijkste aangelegenheden, dirigeert hun inspanningen, regelt hun nalatenschappen, verdeelt hun erfenissen; kan ze niet de moeite van het denken en de pijn van het leven geheel van hen wegnemen?

Zo is het dat ze elke dag het gebruik van de vrije wil minder nuttig en zeldzamer maakt; dat ze de handeling van de wil verder beperkt tot een kleinere ruimte en beetje bij beetje aan iedere burger zelfs het gebruik daarvan ontfutselt. De gelijkheid heeft de mens voor al deze zaken geprepareerd: ze heeft hem ertoe gebracht ze te verdragen en ze zelfs te beschouwen als een weldaad.

Na zo om de beurt elk individu in zijn machtige handen te hebben genomen en het naar zijn wens te hebben gekneed, strekt de soeverein zijn handen uit naar de samenleving in haar geheel; hij bedekt de oppervlakte ervan met een netwerk van futiele, gecompliceerde, minutieuze en uniforme regels, waardoorheen de origineelste geesten en de krachtigste zielen zich geen weg weten te banen om de massa te overtreffen; hij breekt de wil niet, maar hij verzacht, buigt en leidt hem; hij dwingt zelden te handelen, maar hij verzet zich zonder onderbreking tegen wat men onderneemt; hij vernietigt niet, hij verhindert het ontstaan; hij tiranniseert niet, hij hindert, toomt in, verzwakt, smoort, versuft en reduceert ten slotte elke natie tot niet meer dan een kudde timide en bedrijvige dieren, waarvan de overheid de herder is.

Ik heb altijd geloofd dat dit soort van slavernij waarvan ik net een schets heb gegeven, ordelijk, zacht en vreedzaam, beter dan men zou denken kan samengaan met sommige uiterlijke vormen van vrijheid en dat het niet onmogelijk is dat ze zich zelfs in de schaduw van de volkssoevereiniteit vestigt.’

9

De oorzaak van een dergelijk democratisch despotisme moet volgens Tocqueville worden gezocht in het individualisme, dat zelf weer een product is van de sociale gelijkheid ofwel de democratie. Individualisme omschrijft Tocqueville als een zich terugtrekken van de mens in de private sfeer, 'nadenkend over een erg klein voorwerp, namelijk over zichzelf'.

'Ik zie een ontelbare massa van eendere en gelijke mensen die rusteloos om zichzelf heen draaien om zich de kleine en vulgaire genoegens te verschaffen, waarvan hun hart vervuld is. Elk van hen, zich afzijdig houdend, is als een vreemde tegenover het lot van alle anderen: zijn kinderen en zijn persoonlijke vrienden vormen voor hem de gehele menselijke soort; wat voor het overige zijn medeburgers betreft, hij is hun nabij, maar hij ziet hen niet; hij is vlak bij hen en is zich niet van hen bewust; hij bestaat slechts op zichzelf en voor zichzelf.'

Gevolg van dit zich terugtrekken in de private sfeer, is dat allerlei sociale problemen niet meer in vrijheid en gezamenlijkheid door de bevolking zelf worden aangepakt en opgelost. Daarvoor is het immers nodig dat men niet alleen zijn privé-zaken behartigt, maar ook belangstelling heeft en zich inzet voor de publieke zaak. Als die ontbreekt resteert er maar één die de problemen kan aanpakken: de centrale overheid. Een grote, alles regelende, zich overal mee bemoeiende centrale overheid is dus de keerzijde van de medaille die individualisme heet.

Op tweeërlei wijze is het individualisme geworteld in de sociale gelijkheid, i.e. de democratie. Ten eerste maakt ze het moeilijker associaties tussen mensen te vormen en werpt ze de mens dus terug op zichzelf. Ten tweede bevordert de sociale gelijkheid het materialisme, waardoor de belangstelling van de mens zich dreigt te beperken tot de sfeer van productie, handel en consumptie en de publieke zaak gevaar loopt terzijde te worden geschoven.

10

De premoderne, aristocratische samenleving was een samenleving van juridisch erkende orden (inclusief de drie standen) en corporaties (inclusief de gilden) met bepaalde privileges, waarvan de mens gewoonlijk door zijn afkomst deel uitmaakte. Een voorbeeld daarvan is het metselaarsgilde, waarvan men deel moest uitmaken wilde men bevoegd zijn het beroep van metselaar uit te oefenen.

Tocqueville gebruikt hiervoor het generieke begrip 'associaties'. Deze en niet de individuele mens zijn de voornaamste bouwstenen van de aristocratie. Het individu maakt niet door zijn vrije keuze, maar door zijn geboorte deel uit van een associatie. Het is dus een in beginsel vaste juridische status, die van generatie op generatie wordt overgeërfd. Dit leidt ertoe dat de leden van zo'n associatie elkaar doorgaans goed kennen en solidair met elkaar zijn. Ze vormt als het ware een grote familie of een klein vaderland.

'Mensen die leven in het aristocratische tijdperk zijn derhalve bijna altijd nauw verbonden met iets wat buiten hen ligt en ze zijn dikwijls bereid zichzelf te vergeten. Het is waar dat in hetzelfde tijdperk de algemene notie van een gelijke onbekend is en men er nauwelijks aan denkt zich op te offeren voor de zaak van de mensheid; maar men offert zichzelf dikwijls op voor specifieke mensen.'

Met de komst van de democratie in Frankrijk verdwijnen alle corporaties en orden als juridische categorie. Al hun privileges worden afgeschaft in de revolutie van 1789.[18] In Amerika hebben ze nimmer bestaan. In een democratie geldt gelijkheid voor de

18 Vgl. de preambule van de Franse Constitutie van 1791: 'De Nationale Assemblee, de constitutie willende vestigen op de beginselen die ze zojuist heeft erkend en afgekondigd, schaft onherroepelijk af de instellingen die de vrijheid en de rechtsgelijkheid schenden. Er is niet langer, voor welk deel van de natie dan ook, noch voor enig individu, enig privilege of uitzondering op het recht gemeenschappelijk aan alle Fransen. Er zijn niet langer gilden en corporaties van professies, kunsten en ambachten.'

wet. Iedereen die dat wil mag, om bij ons voorbeeld te blijven, het beroep van metselaar of welk beroep dan ook uitoefenen.

Welke consequenties dit heeft voor de vorming van associaties laat zich raden. Deze komen in een democratie veel moeilijker tot stand. De kans is dus groot dat de band tussen mensen daarmee losser en afstandelijker wordt. Dat men als vreemden tegenover elkaar komt te staan en onverschillig wordt ten aanzien van elkaars lot. Dat het idee ontstaat dat de individuele mens niemand anders iets verschuldigd is en van anderen niets verwachten kan. De mens wordt zo geheel op zichzelf teruggeworpen. Het individualisme is dan een feit. In de leemte in de voorziening van noodzakelijke en gewenste zaken, die ontstaat door het ontbreken van associaties, kan dan alleen de overheid nog voorzien. En zo ontstaan de bestaansvoorwaarden voor de nieuwe despotie.

11

Daar komt bij dat in een aristocratie een kleine maatschappelijke elite bestaat, een kleine groep van rijke en machtige families, ver verheven boven de grote massa van het arme en machteloze gewone volk, dat van deze elite afhankelijk is: de adel. Door zijn macht en rijkdom is iemand die deel uitmaakt van die adellijke elite 'als het ware het hoofd van een permanente en gedwongen associatie, die bestaat uit allen die van hem afhankelijk zijn en die hij doet meewerken aan de uitvoering van zijn voornemens'. Daar staat echter tegenover dat deze edelman in staat en moreel verplicht is de van hem afhankelijke mensen te beschermen en te ondersteunen. *Noblesse oblige*. Ook op deze wijze bestaan dus in een aristocratie associaties, waarin een grote groep van mensen min of meer permanent met elkaar verbonden is.

Maar ook de adel heeft geen plaats in de democratie.[19] Niets

19 *Ibid.*: 'Er zijn niet langer adel, *pairie*, erfelijke onderscheidingen, onderscheidingen naar orde, feodale heerschappij, patrimoniale rechtspraak, titels, denominaties en prerogatieven die daarvan afgeleid zijn, ridderorden, corporaties of tekens waarvoor bewijzen van adel vereist zijn, of

is aanstootgevender vanuit de idee van de gelijkheid dan een aparte stand van edellieden, die zichzelf als een beter slag beschouwt dan de gewone sterveling. Ze zal in een democratie vanzelf verdwijnen: de democratische moraal en het daarvan afgeleide democratische recht staan daarvoor garant.

Tocqueville wijst in dit verband herhaaldelijk op het belang van het erfrecht. In een aristocratie geldt het stelsel van de primogenituur: de eerstgeboren zoon is de voornaamste erfgenaam. De ratio van dit stelsel is gelegen in het behoud van de positie van een adellijke familie door de eeuwen heen. Door één persoon vrijwel alles te laten erven, wordt voorkomen dat het familiebezit in steeds kleinere partjes uiteenvalt. In een democratie geldt het erfrechtelijke principe van gelijke delen: alle kinderen erven even veel. Dit vloeit rechtstreeks voort uit de idee van de gelijkheid. En het leidt er bovendien automatisch toe dat na enkele generaties van zeer grote particuliere vermogens niets meer over is, omdat ze steeds verder worden opgesplitst. Vanuit een democratisch oogpunt is dat uiteraard alleen maar een pre.

Het bestaan van een adellijke elite bood echter ook een aantal voordelen, aldus Tocqueville. Ten eerste: de edelman staat aan het hoofd van een klein legertje van van hem afhankelijke mensen. Hij is hun patroon, die hen zo nodig beschermt en bijstaat. Tezamen vormen ze een associatie voor wederzijdse bijstand. In een democratie valt deze weg. Daarin is het ieder voor zich. De patroon wordt werkgever, de relatie tussen hem en zijn ondergeschikte wordt doelrationeel, koud, zakelijk.

Ten tweede: de edelman vormt, dankzij zijn rijkdom en

die verschillen van geboorte veronderstellen, noch enige andere rang, dan die van publieke functionarissen bij de uitoefening van hun functie.' Zie de Constitutie van de VS, artikel I, sectie 9.8: 'Geen adelstitel zal worden verleend door de Verenigde Staten: en geen persoon die onder hen [de VS, A.K.] een bezoldigd of een onbezoldigd ambt bekleedt, zal, zonder toestemming van het Congres, enig geschenk, emolument, ambt of titel, van wat voor soort ook, van enige koning, prins of buitenlandse staat accepteren.'

macht, een tegenwicht tegen de centrale overheid, een check die kan voorkomen dat deze tiranniek wordt. In een democratie ontbreken mensen met een vergelijkbare positie. Alle mensen zijn in een democratie betrekkelijk machteloos en onbeduidend. Dat tegenwicht valt dus weg. Als er geen vervanging wordt gevonden, zal dat betekenen dat er eenvoudigweg niemand meer in staat is de centrale overheid tegenspel te bieden en zich, zo nodig, tegen haar te verzetten. Ook daardoor zal de kans op despotie dus groter worden.

Ten slotte bevordert de positie van de edelman zijn belangstelling voor de publieke zaak. Omdat hij in grote welstand geboren en getogen is ontbreekt bij hem volgens Tocqueville veelal de passie voor materiële welvaart (*passion du bien-être matériel*). Zijn materiële welvaart is voor hem een gegeven, waarover hij zich niet druk hoeft te maken. Als gevolg daarvan richt zijn ziel zich op moeilijker en nobeler zaken, in het bijzonder de politiek en het landsbestuur.

In een democratie verandert dit fundamenteel. Rijke families verdwijnen, onder meer door het nieuwe erfrecht, meer en meer. Er zijn wel rijke individuen – *self-made men* –, maar rijke geslachten worden steeds schaarser. Deze nieuwe rijken hebben niet het trotse dédain voor de materiële welvaart van de oude adel. De meesten van hen zijn zelf arm geweest. Ze hebben de angel van de behoeftigheid gevoeld en zijn dus bang om te verliezen wat ze hebben. Bovendien zijn ze hun hele leven bezig geweest rijk te worden. Hun leven draaide dus geheel om materiële welvaart: al hun aandacht ging daarnaar uit. Voor nobeler zaken als politiek en landsbestuur was geen tijd. En nu ze die wel hebben, hebben ze er geen belangstelling meer voor.

De grote massa van de bevolking anderzijds, die in een aristocratie überhaupt niet rijk kon worden en dus ook de passie voor materiële welvaart niet of nauwelijks kende, is niet langer gedoemd arm te blijven. Iedereen kan in principe rijk worden en uit het feit dat het sommigen lukt, putten de anderen hoop. Zo verspreidt zich de passie voor materiële welvaart onder het gehele volk en wordt materiële overvloed in een democratie één van de voornaamste doelen in het leven van vrijwel iedereen.

Kortom, als men de democratie aan haar 'wilde instincten' overlaat, resulteert een materialistische samenleving zonder *esprit public.*

'Gepreoccupeerd met de enige zorg rijk te worden, zien ze niet meer de nauwe band waarmee de persoonlijke fortuin is verbonden met de voorspoed van allen. De uitoefening van hun politieke plichten komt hun voor als hinderlijke tijdverspilling, die hen afhoudt van hun arbeid. Als het gaat om het kiezen van vertegenwoordigers, bijstand verlenen aan het gezag, de gemene zaak gemeenschappelijk aanpakken, hebben ze geen tijd; ze zouden hun kostbare tijd niet kunnen verspillen aan onnutte werkzaamheden. Dat zijn spelletjes voor nietsnutten en niet gepast voor ernstige mensen die bezig zijn met de serieuze zaken des levens.'

Tocquevilles oordeel over dit soort van mensen is venijnig. 'Zulke mensen menen de doctrine van het eigenbelang te volgen, maar ze hebben daarvan slechts een plat idee en om beter toe te zien op wat ze hun zaken noemen, verwaarlozen ze de belangrijkste zaak, meester te blijven over zichzelf. De burgers die werken willen niet denken aan de publieke zaak en de klasse die deze zorg op zich zou kunnen nemen om zijn vrije tijd te besteden bestaat niet meer, het machtscentrum is zo goed als leeg.'

Onder die omstandigheden, als het individualisme regeert en de massa der burgers slechts voor haar privé-aangelegenheden belangstelling heeft, is het niet al te moeilijk voor een eenling of een factie om de macht te grijpen en zich meester te maken van de staat.

Het grote gevaar waaraan de democratie blootstaat is dus het individualisme, want individualisme voert despotisme in zijn kielzog mee. In Amerika wordt dit gevaar met succes het hoofd geboden. Wat is het geheim van dit succes? In hoofdzaak twee dingen: de doctrine van het *welbegrepen* eigenbelang (*l'intérêt bien entendu*) en de religie.

12

'Er bestaat een liefde voor het vaderland die vooral haar oorsprong heeft in het onbewuste, onbevangen en ondefinieerbare gevoel dat het hart van de mens bindt aan de plaats waar hij geboren is. Wanneer volkeren nog eenvoudig zijn in hun zeden en vast in hun geloof; wanneer de samenleving kalmpjes berust op de oude orde der dingen, waarvan de legitimiteit niet wordt betwist, ziet men deze instinctieve liefde voor het vaderland heersen.'

Zijn deze simpele gevoelens en overtuigingen echter eenmaal verdwenen dan komen ze nooit meer terug. Men kan om het verlies ervan treuren, net als om het verlies van zijn jeugdige onschuld, maar men kan ze niet doen herleven. Dit betekent nochtans niet dat de liefde voor het vaderland voortaan ontbreken zal. 'Er is een andere, rationelere dan de eerste; minder genereus, minder vurig misschien, maar vruchtbaarder en duurzamer; deze wordt geboren uit geestelijke verlichting. Een mens begrijpt de invloed die de welvaart van het land heeft op die van hemzelf.'

Dit begrip voor het in elkaar grijpen van eigenbelang en algemeen belang maakt dat de mens zijn eigenbelang op een welbegrepen wijze zal nastreven. Hij zal dan namelijk inzien dat hij zich niet uitsluitend kan richten op zijn private aangelegenheden, maar zich ook moet inzetten voor de publieke zaak, omdat dit in zijn eigen belang is. Hoe kan dit begrip, deze geestelijke verlichting tot stand worden gebracht? Door scholing van de bevolking (*instruction du peuple*) natuurlijk, schrijft Tocqueville, maar 'waarlijk geestelijke verlichting ontstaat voornamelijk uit ervaring', i.c. bestuurlijke ervaring. 'Het doeltreffendste middel, en wellicht het enige dat ons resteert, om mensen te interesseren voor het lot van hun vaderland is hen te laten deelnemen aan het bestuur ervan.'

Dit is voor een groot deel de verklaring voor het succes van de democratie in Amerika: de Amerikanen besturen zelf hun land. Zowel de politieke besluitvorming als de uitvoering van de besluiten is sterk gedecentraliseerd. De gemeenten (*town-*

ships) vormen in feite de belangrijkste politiek-bestuurlijke organen. Alle hogere bestuurslagen – *county*, *state* en *federal government* – hebben een beperkte, aanvullende taak. En in de gemeenten – vooral in New England, die het oudst zijn en zo een fors stempel op de Amerikaanse zeden hebben kunnen drukken – is er sprake van een directe democratie. De Amerikanen besturen dus daadwerkelijk zelf in hoge mate hun land. Het gevolg daarvan is dat ze maatschappelijke problemen beschouwen als hun eigen problemen, die ze zelf moeten oplossen en die ze dan ook zelf aanpakken. Ze beschouwen het land als hun land, zijn er trots op en vereenzelvigen zich ermee.

In dit proces van collectief zelfbestuur ontstaan spontaan politieke associaties: samenwerkingsverbanden tussen mensen die een gezamenlijk politiek doel of een politieke doctrine hebben en proberen de meerderheid van de mensen aan hun zijde te krijgen. ‘Zo maakt de politiek het plezier in en de gewoonte van de associatie algemeen: ze doet een massa mensen, die altijd alleen hebben geleefd, wensen zich te verenigen en leert hun de kunst dat te doen.’

Als gevolg daarvan zijn de Amerikanen ook op andere terreinen sterk geneigd samenwerkingsverbanden aan te gaan. Tocqueville spreekt in dat verband over civiele associaties. ‘Amerikanen van alle leeftijden, alle levensomstandigheden en alle opvattingen verenigen zich voortdurend. Niet alleen hebben ze commerciële en nijverheidsassociaties waaraan allen deelnemen, maar ze hebben er nog duizend andere soorten: religieuze, morele, gewichtige en nietige, erg algemene en zeer specifieke, immense en erg kleine; de Amerikanen associëren zich om feesten te geven, seminaries te stichten, herbergen neer te zetten, kerken te bouwen, boeken te verspreiden, missionarissen te sturen naar het andere eind van de wereld; ze hebben op die manier ziekenhuizen gecreëerd, gevangenissen en scholen. Overal waar u in Frankrijk aan het hoofd van een nieuwe onderneming de overheid ziet, reken erop dat u in de Verenigde Staten een associatie waarneemt.’

Wellicht zou het bestuur van het land wijzer en oordeelkundiger zijn als het was geconcentreerd in de handen van enkele

ambtelijke professionals en zou er minder verspilling, verwarring en ondoeltreffendheid zijn, aldus Tocqueville, maar het feit dat de mens leert zijn land in vrijheid te besturen weegt veel zwaarder. 'Wat kan het mij tenslotte schelen dat er een autoriteit is die altijd op de been is, die erop toeziet dat mijn genoegens bedaard zijn, die voor mijn schreden uitsnelt om alle gevaren af te wenden, zonder dat ik er zelfs maar aan hoef te denken; indien deze autoriteit, op hetzelfde moment dat ze zo de kleinste doornen van mijn pad verwijdert, de absolute meesteres is over mijn vrijheid en mijn leven; indien ze het initiatief en de ondervinding in die mate monopoliseert dat alles rond haar verkwijnt als zij verkwijnt, dat alles slaapt als zij slaapt, dat alles sterft als zij sterft?'

Dit schrikbeeld is volgens Tocqueville allerminst denkbeeldig. In sommige Europese landen is het de feitelijk bestaande toestand. De oorzaak daarvan ligt, zoals we inmiddels weten, in een bepaalde individualistische mentaliteit. 'Er zijn naties in Europa waar de inwoner zich beschouwt als een soort kolonist, onverschillig jegens de bestemming van de plaats die hij bewoont. De grootste veranderingen vinden plaats in zijn land zonder zijn medewerking; hij weet zelfs niet wat er precies is gebeurd; hij vermoedt het; hij heeft toevallig horen vertellen over de gebeurtenis. Erger nog, het geluk van zijn dorp, de orde in zijn straat, het lot van zijn kerk en zijn kerkelijke gemeente raken hem niet; hij denkt dat al die dingen op geen enkele manier met hem te maken hebben en dat ze toebehoren aan een machtige vreemdeling die men het bestuur noemt. Wat hem betreft, hij geniet van zijn goederen als een huurder, zonder de bezieling van de eigendom en zonder enig idee over de verbetering ervan. Zijn desinteresse in zichzelf gaat zo ver dat ten slotte zijn eigen veiligheid of die van zijn kinderen in gevaar wordt gebracht en, in plaats van zich bezig te houden met de verwijdering van het gevaar, kruist hij zijn armen over elkaar om te wachten tot de natie als geheel [lees: de centrale overheid, A.K.] hem te hulp schiet.'

Het individualisme veroorzaakt dus in eerste instantie een tekort aan *esprit public* en bevordert zo het ontstaan van een al-

les bedisselende overheid. Is deze er echter eenmaal dan zal ze niet halt houden bij de publieke zaak en gaandeweg ook de zorg van een ieders particuliere aangelegenheden op zich nemen. En niet tegen de zin van de onderdanen. Integendeel, ze verwachten, ze eisen het van de overheid. Diezelfde onderdaan echter 'houdt niet meer van gehoorzamen dan een ander. Het is waar, hij onderwerpt zich aan de willekeur van een commies; maar gaarne weerstaat hij de wet als een overwonnen vijand, zodra de macht zich terugtrekt'. Kortom, hij stelt de overheid voor alles verantwoordelijk, maar is zelf maar al te graag bereid haar regels met voeten te treden.

13

Dat het eigenbelang op een wel*begrepen* wijze wordt nagestreefd is in een democratie onmisbaar om de corroderende invloed van het individualisme tegen te gaan. Maar *begrip* alleen is niet voldoende. Dit behoeft ondersteuning en aanvulling door een religie. Men begrijpt wel dat Tocqueville de religie dus niet beziet *sub specie aeternitatis*, maar vanuit een zuiver menselijk, politiek-filosofisch gezichtspunt. Het is hem te doen om het belang van de religie in het hier*nu*maals.

De gelijkheid 'heeft het effect mensen van elkaar te isoleren en elk van hen ertoe te brengen zich slechts met zichzelf bezig te houden. En ze schept in hun zielen een overdreven liefde voor materiële genietingen. Het grootste voordeel van religies is dat ze inspireren tot volledig tegengestelde instincten. Er is geen religie die het oogmerk van de begeertes van de mens niet voorbij en boven de goederen van de aarde stelt en die niet op natuurlijke wijze zijn ziel richt op regionen die in hoge mate superieur zijn aan die van de zintuigen. Evenmin is er één die niet aan een ieder enige plichten oplegt jegens de menselijke soort en hem zo, af en toe, ontrukt aan de contemplatie van zichzelf.' Met andere woorden: religie tilt zowel het denken over de zin van het leven – 'niet bij brood alleen' – als de moraal naar een hoger peil en voorkomt dus dat de mens vervalt tot puur materialisme en egocentrisme. Daarmee is het, naar het oordeel van

Tocqueville, de voornaamste politieke institutie in een democratie.

De vraag wat de vooruitzichten zijn voor de religie in de democratie wordt daarmee van groot belang. Anders dan de *philosophes* van de achttiende eeuw meenden, zijn die volgens Tocqueville gunstig. 'Nooit zal het korte tijdsbestek van zestig jaar [i.e. zijn levensduur, A.K.] de verbeelding van de mens beperken; de onvolledige vreugden van deze wereld zullen nooit volstaan voor zijn hart. Als enige onder alle wezens vertoont de mens een natuurlijke afkeer van het leven en een immens verlangen te leven: hij versmaadt het leven en is bevreesd voor het niets. Deze verschillende instincten zetten zijn ziel onophoudelijk aan tot de bezinning op een andere wereld en het is de religie die haar daarheen voert. De religie is dus niets dan een specifieke vorm van hoop en ze is even natuurlijk voor het menselijk hart als de hoop zelf. Het is door een soort afwijking van het verstand en met behulp van een soort moreel geweld, uitgeoefend over hun eigen natuur, dat mensen zich verwijderen van religieuze overtuigingen; een onoverwinnelijke neiging voert hen er weer heen. Het ongeloof is een toevalligheid; het geloof alleen is de permanente staat van de mensheid.' Samengevat: de mens is ongeneeslijk religieus.

Toch kan het volgens Tocqueville misgaan en kan het gebeuren dat een volk zich, op militante wijze, gaat afzetten tegen de religie. De oorzaak daarvan ligt echter niet in de religie zelf, maar in een te nauwe band tussen de kerk en het staatsgezag. Daardoor compromitteert ook de religie zich als het staatsgezag op de een of ander wijze onder vuur komt te liggen. Dat is precies wat er in Europa, in Frankrijk in het bijzonder, is gebeurd tijdens de Verlichting en de Revolutie. 'De ongelovigen in Europa vervolgen de christenen als politieke vijanden, veeleer dan als religieuze tegenstanders: ze haten het geloof meer als opinie van een partij, dan als een geloofsdwaling; en het is minder de vertegenwoordiger van God die ze afwijzen in de priester, dan de vriend van de macht.'

In Amerika heeft nooit een dergelijke band tussen kerk en staat bestaan. Er zijn talloze kerken in de Verenigde Staten, die

alle geheel los staan van de staat en die ervoor waken zich al te zeer te liëren aan specifieke politieke opvattingen en partijen. Als gevolg daarvan zijn de Verenigde Staten 'de plaats in de wereld waar de christelijke religie het meest een werkelijke macht over de zielen heeft behouden'. Daarenboven worden zij die hun geloof verloren hebben geen vijanden van kerk en religie, zoals in Europa. 'Ofschoon hij ophoudt te geloven dat de religie waar is, blijft de ongelovige haar beoordelen als nuttig. De religieuze overtuigingen beschouwend vanuit menselijk perspectief, erkent hij hun heerschappij over de moraal en hun invloed op de wetten. Hij begrijpt hoe ze de mensen in vrede kunnen doen leven en hen op zachte wijze voorbereiden op de dood. Daarom treurt hij om zijn geloof nadat hij het verloren heeft en, beroofd van een goed waarvan hij de waarde volledig beseft, schroomt hij het aan hen te ontnemen die het nog bezitten.' Het kost weinig moeite Tocqueville zelf hierin te herkennen.

Wat betekent dit alles voor de feitelijk bestaande religies? Zijn sommige meer geschikt dan andere om als civiele religie te dienen? Of maakt het niet uit en is het voldoende dat er überhaupt een religie is? Tocqueville zegt over deze vraag maar weinig. Maar wat hij zegt is interessant. 'Mohammed heeft niet alleen religieuze doctrines uit de hemel doen afdalen en in de koran gezet, maar ook politieke maximes, civiele wetten en strafwetten en wetenschappelijke theorieën. Het evangelie daarentegen spreekt slechts over de algemene verhoudingen van de mensen tot God en tot elkaar. Buiten dat onderricht het niets en verplicht het niet iets te geloven. Dat alleen, naast duizend andere redenen, volstaat om aan te tonen dat de eerste van deze twee religies niet lang kan domineren in tijden van verlichting en democratie, terwijl de tweede is bestemd om te heersen in deze tijden, zoals in alle andere.' Welke variant van de christelijke religie domineert is daarentegen, in Tocquevilles ogen, vanuit maatschappelijk oogpunt van weinig belang. Ze prediken tenslotte allemaal ongeveer hetzelfde.

14

Dit is zo ongeveer de hoofdlijn, het geraamte van Tocquevilles betoog in *De la Démocratie en Amérique*. Meer dan dat is het niet. Want om dit geraamte hangt uitzonderlijk veel vlees. Het is onmogelijk in een inleiding als deze ook maar bij benadering een overzicht te geven van alles wat in dit boek van ruim achthonderd, van ideeën overschuimende pagina's, wordt besproken. Ik noem slechts enkele thema's die aan de orde komen: de Amerikaanse constitutie, de betekenis van de vrijheid van drukpers voor de democratie, de almacht en mogelijke tirannie van de meerderheid in de democratie, de tegenwichten tegen die almacht, de bij uitstek democratische denkwijze, democratische wetenschap en literatuur, democratische omgangsvormen, oorlog en democratie, etc. etc. Wat *De la Démocratie en Amérique* tot zo'n bijzonder boek maakt, zijn de ongeëvenaard diepe inzichten in de aard van de moderne democratische mens en samenleving, die zowel de hoofdlijn als de vele verschillende uitwerkingen ervan met betrekking tot allerlei terreinen des levens de lezer te bieden hebben.

15

Tocqueville was na de publicatie van deel I van *De la Démocratie en Amérique* een beroemd auteur. Toch lagen zijn hoogste ambities niet op het wetenschappelijke en literaire vlak. Hij is zichzelf, zoals gezegd, altijd evenals Cicero blijven zien als een *homo politicus*, wat op zich al een indicatie is van de invloed van de aristocratische traditie op zijn denken. Boeken schrijven was iets voor de perioden waarin men onverhoopt geen publiek ambt bekleedde. Het behoeft dan ook niet te verbazen dat Tocqueville, na afronding van *De la Démocratie en Amérique* niet veel anders meer dan parlementaire redevoeringen en brieven schreef en geen plannen meer had voor een nieuw boek. In 1839 werd hij immers in de *Chambre des Députés* gekozen en begon zijn politieke carrière. Pas elf jaar later, met de staatsgreep van Napoleon III en het einde van zijn eigen politieke loopbaan in

het vooruitzicht, neemt hij de pen weer ter hand voor een nieuw boek.

In de periode vanaf de zomer van 1850 tot en met de zomer van het daaropvolgende jaar stelt hij eerst zijn herinneringen aan de revolutionaire jaren 1848-1849 te boek, overigens niet met de bedoeling ze ooit te publiceren. Ze verschijnen dan ook pas lang na zijn dood, in 1893, onder de titel *Souvenirs*. Het is een meesterwerkje, dat het genre van de memoires ver overstijgt. Soms wordt het zelfs gezien als de beste introductie tot Tocquevilles denken.

Terwijl hij aan dit boek werkt, ontstaat het idee voor een volgend boek met als onderwerp Napoleon I. Langzamerhand dijt het onderwerp echter uit en vanaf 1852 is Tocqueville bezig met het schrijven van wat een boek moet worden over de oorsprong en het verloop van de Revolutie van 1789, inclusief de heerschappij van Napoleon. In juni 1856 verschijnt het eerste deel, over de historische wortels van de Revolutie, onder de titel *L'Ancien Régime et la Révolution*. Het tweede deel, dat de Revolutie zelf en het keizerrijk had moeten behandelen, heeft Tocqueville echter niet meer kunnen voltooien. Hij sterft namelijk op 16 april 1859, op 53-jarige leeftijd, aan tuberculose.

16

Heeft *De la Démocratie en Amérique* de aard van de moderne, democratische mens en samenleving tot onderwerp, in *L'Ancien Régime et la Révolution* gaat Tocqueville op zoek naar de historische oorsprong van diezelfde democratische mens en samenleving. In beide werken vormt de tegenstelling met de aristocratie het analytisch kader. In het eerste werk beschrijft hij de goede variant van de democratie, waarin de gelijkheid niet ten koste gaat van de vrijheid en geeft hij aan op welke pijlers ze rust. De Verenigde Staten zijn voor deze variant exemplarisch. In het laatste werk schetst hij hoe de slechte variant van de democratie ontstaat, waarin weliswaar gelijkheid bestaat, maar nauwelijks vrijheid meer is. De geschiedenis van Frankrijk is exemplarisch voor deze ontwikkeling. De twee boeken zijn dus inhoudelijk nauw met el-

kaar verbonden, ook al zou men dat, afgaand op de titels, niet onmiddellijk zeggen.

Ging Tocqueville voor zijn boek over het heden van Amerika naar dat land, om het met eigen ogen te bestuderen, voor zijn boek over het verleden van Frankrijk reist hij geestelijk terug in de tijd, door in een aantal archieven de studie op te nemen van oude stukken, met name in het archief van de stad Tours, dat onder het *ancien régime* de hoofdstad was geweest van de *généralité* Touraine. Tocqueville was een van de eersten die dit soort archiefonderzoek deed. Archieven bestonden nog niet zo lang. In het *ancien régime* waren ze onbekend omdat officiële stukken, hoe oud ook, in principe hun rechtsgeldigheid niet verloren. Pas met de Revolutie, die een radicale rechtsbreuk met het verleden vormde, verloren deze stukken hun juridische betekenis en werd bepaald dat ze voor wetenschappelijke doeleinden dienden te worden verzameld en bewaard. Het zou echter nog decennia duren voordat overal de archieven op orde waren gebracht. Het wetenschappelijk archiefonderzoek komt dan ook pas in de tweede helft van de negentiende eeuw goed op gang en Tocqueville was een van de pioniers ervan.

Men mag hieruit overigens niet concluderen dat Tocqueville al een moderne, academische historicus was, voor wie het onderzoek van het verleden *l'art pour l'art* is. Zijn belangstelling voor het verleden was geboren uit interesse voor het heden en de toekomst. Het is dan ook niet verwonderlijk dat zijn gebruik van de archieven, vanuit hedendaags wetenschappelijk oogpunt, tekortschiet.

Ten eerste gebruikt hij ze vooral om bevestiging te vinden voor ideeën die hij al heel lang had. Dat blijkt reeds uit het feit dat de teneur van *L'Ancien Régime et la Révolution* nauwelijks verschilt van een twintig jaar eerder in Engeland verschenen opstel getiteld *État Social et Politique de la France avant et depuis 1789*.

Ten tweede concentreert hij zich, omdat hij eigenlijk in de moderne democratische tijd is geïnteresseerd, bovenmatig op die aspecten van het *ancien régime* die als het ware lijken vooruit te wijzen naar die tijd. Daardoor krijgt men een vertekend beeld

van het *ancien régime*. Het wordt moderner gepresenteerd dan het in werkelijkheid was. Het onderzoek van de laatste decennia op dit terrein toont aan dat het *ancien régime* tot op het laatst veel trekken heeft behouden van de premoderne, aristocratische samenleving. Sterker nog, het wordt steeds duidelijker dat het *ancien régime* in velerlei opzichten de Revolutie heeft overleefd en pas tegen het einde van de negentiende eeuw of zelfs het begin van de twintigste eeuw aan zijn einde is gekomen.[20]

Dit alles neemt echter niet weg dat *L'Ancien Régime et la Révolution* een werk is dat algemeen wordt beschouwd als het eerste serieuze, wetenschappelijke werk over het *ancien régime* en een grote invloed heeft uitgeoefend op latere historici van het *ancien régime* en de Revolutie, tot op de dag van vandaag.[21] Het is dan ook, hoewel nog niet zo volumineus als *De la Démocratie en Amérique*, eveneens een bijzonder rijk boek. We volstaan hier wederom met een korte schets van de hoofdlijn.

17

De revolutionairen van 1789 zagen zichzelf als bewerkstelligers van een fundamentele breuk met het verleden. Dit zelfbeeld komt duidelijk naar voren in de beroemdste traktaten uit de Revolutietijd, Sieyès' *Qu'est-ce que le Tiers État?* (1789) en Burkes *Reflections on the Revolution in France* (1790). Het werd aanvankelijk door voor- en tegenstanders van de Revolutie klakkeloos voor waar aangenomen. Maar toen tijdens de restauratie de contrarevolutionairen pogingen deden om de vernieuwingen van de Revolutie ongedaan te maken met het argument dat ze niet in

20 William Doyle, *The Ancien Régime*, 2e ed., Basingstroke en New York 2001; William Doyle, *Origins of the French Revolution*, 3e ed., Oxford etc. 1999; William Doyle, *The Old European Order: 1660-1800*, 2e ed., Oxford etc. 1992; Pierre Goubert en Daniel Roche, *Les Français et l'Ancien Régime*, 2 dln., Parijs 1984; Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Brunswick, N.J., 1996; Robert Tombs, *France: 1814-1914*, Harlow 1996.

21 François Furet, *Penser la Révolution Française*, Parijs 1978, hfst. II.2.

de Franse geschiedenis pasten, begonnen liberale auteurs de revolutionaire beginselen te verdedigen als ideeën die al eeuwenlang aanwezig waren in de Franse samenleving en er een wezenlijk bestanddeel van uitmaakten.[22] Geen breuk dus, maar continuïteit.

Deze opvatting wordt door Tocqueville onderschreven. 'Terwijl ik vorderde met deze studie', schrijft hij in de inleiding van *L'Ancien Régime et la Révolution*, 'verbaasde ik me omdat ik in het Frankrijk van die tijd [i.e. het *ancien régime*, A.K.] alom veel trekken terugzag die tekenend zijn voor het Frankrijk van onze dagen. Ik heb er een heleboel meningen teruggevonden waarvan ik had geloofd dat ze ontstaan waren tijdens de Revolutie, een heleboel ideeën waarvan ik tot op dat moment had gedacht dat ze pas met haar waren gearriveerd, duizend hebbelijkheden waarvan zij doorgaat voor degene die ze ons gegeven heeft; ik herkende er overal de wortels van de huidige samenleving, diep vastgezet in de oude grond.'

Waar echter genoemde liberale auteurs de Revolutie omarmden als een bezegeling van het aloude vrijheidsstreven van het Franse volk, was Tocqueville veel ambivalenter in zijn waardering. Hij zag de Revolutie namelijk als de bezegeling van een oude trend naar steeds grotere sociale gelijkheid, die in haar voetspoor de vernietiging van de vrijheid heeft gebracht. 'Als we de Revolutie scheiden van alle toevallige bijkomstigheden om slechts haar essentie te overdenken, dan ziet men duidelijk dat

22 Stanley Mellon, *The Political Uses of History: A Study of Historians in the French Restauration*, Stanford 1958. Tot deze groep van liberale auteurs behoorde ook François Guizot (1787-1874), die in de jaren veertig een van de leidende politieke figuren zou worden. In de jaren twintig was hij hoogleraar geschiedenis aan de Sorbonne, waar Tocqueville van begin 1829 tot medio 1830 colleges bij hem volgde over de geschiedenis van de beschaving in Frankrijk. Hij is door deze colleges en de lectuur van de boeken van Guizot diepgaand beïnvloed, hoewel hij op cruciale punten met hem van mening verschilt. Zie Larry Siedentop, *Tocqueville*, hfst. 2, die deze intellectuele context voortreffelijk belicht, maar Tocquevilles opvattingen daarin al te zeer doet opgaan.

deze revolutie slechts als effect heeft gehad de afschaffing van de politieke instituties die gedurende meerdere eeuwen bij het merendeel der Europese volken geheel en al hadden overheerst en die men gewoonlijk aanduidt met de naam feodalisme, om er een gelijkvormiger en eenvoudiger sociale en politieke orde voor in de plaats te stellen, die sociale gelijkheid (*égalité des conditions*) als grondslag heeft.'

De afschaffing van de feodale instituties in de revolutie was slechts de genadeklap, want het leven was al lange tijd uit die instituties verdwenen. 'Wat de Revolutie het minst van al was, is een toevallige gebeurtenis. Ze overviel weliswaar de wereld, maar was niettemin slechts een toevoegsel aan iets wat al veel langer gaande was, de plotselinge en gewelddadige afronding van een schepping waaraan tien generaties van mensen hadden gewerkt. Als ze niet had plaatsgevonden, was het oude maatschappelijke bouwwerk toch wel overal ingestort, hier eerder en daar later; alleen was het dan voortgegaan stukje bij beetje te vervallen in plaats van in één klap in te storten.'

Wat was er precies gebeurd in de afgelopen tien generaties, i.e. driehonderd jaar? Een proces van geleidelijke centralisatie, waarin eerst de adel en even later ook de rechtbanken, steden, dorpen en alle andere onafhankelijke associaties (*corps*), zoals ziekenhuizen, kloosters en scholen, hun bevoegdheden verloren aan de centrale overheid. In één woord: de vernietiging van alle intermediaire machten (*pouvoirs intermédiaires*). Deze associaties bleven wel bestaan, maar hadden niets meer in de melk te brokkelen.'De minister had al de wens opgevat met zijn eigen ogen door te dringen tot in het detail van alle zaken en alles zelf vanuit Parijs te reguleren.' Daarbij wordt in toenemende mate iedereen over één kam geschoren. Dezelfde regels worden op dezelfde wijze op alle onderdanen overal in het land gelijkelijk toegepast; een gelijkheid voor de wet die geleidelijk ook sociale gelijkheid brengt.

De gevolgen zijn groot. Ten eerste is er sprake van een ontzaglijke bureaucratisering. 'De hoeveelheid officiële stukken (*écritures*) is al enorm en de traagheid van de administratieve procedures zo groot dat ik heb bemerkt dat er altijd ten minste

een jaar verloopt voordat een kerkelijke gemeente toestemming verkrijgt haar klokkentoren te herstellen of haar pastorie te repareren', schrijft Tocqueville.

Ten tweede ontstaat er een algemene fixatie op de centrale overheid. 'Niemand kon zich voorstellen dat een belangrijke kwestie goed kon worden afgehandeld als de staat zich er niet in mengde.' Iedereen riep zijn hulp in bij zijn eigen noden. Iedereen gaf de overheid de schuld van alle narigheid, zelfs van het slechte weer.

Hiermee correspondeert een toenemend isolement van de Fransen ten opzichte van elkaar, constateert Tocqueville. Vroeger had iedereen de ander nodig: gezamenlijk bestuurde men in talloze associaties het land. Nu niet meer: de bourgeois ambtenaren van de centrale overheid hadden het overgenomen en de Fransen waren in plaats van burgers onderdanen geworden.

Het zal niet verbazen dat Tocqueville, op dit punt aangekomen, opnieuw het begrip 'individualisme' introduceert, dat wij al kennen uit *De la Démocratie en Amérique*. 'Onze voorvaderen hadden niet het woord "individualisme", dat wij voor ons gebruik hebben gesmeed, omdat er in hun tijd geen individu bestond dat niet bij een groep hoorde en dat zich als volkomen alleen zou kunnen beschouwen; maar elk van de duizenden kleine groepen waaruit de Franse samenleving was samengesteld, dacht alleen aan zichzelf. Het was, als ik me zo mag uitdrukken, een soort van collectief individualisme, dat de zielen voorbereidde op het echte individualisme dat wij kennen.'

18

Toch was de staat in de achttiende eeuw nog lang niet zo machtig als in deze tijd, aldus Tocqueville, en waren de Fransen nog heel wat minder dociel. Het individualisme was er al, maar de geestelijke horizon van de mens was nog niet verschrompeld tot het privé-domein, zoals later wel het geval zou zijn. 'De mensen van de achttiende eeuw kenden nauwelijks die specifieke passie voor welvaart (*passion du bien-être*) die als het ware de moeder van de slavernij is, een weke en toch taaie en onveranderlijke

hartstocht, die zich gemakkelijk mengt en, om zo te zeggen, vervlochten is met diverse deugden van de private sfeer (*vertus privées*), met toewijding aan het gezin, met goede zeden, met respect voor religieuze overtuigingen en zelfs met de lauwe en nauwgezette beoefening van het geloof. Deze passie staat eerbaarheid toe en verbiedt heroïek en ze blinkt uit in het maken van ordelijke mensen en laffe burgers. De mensen van de achttiende eeuw waren beter en slechter. De Fransen van toen hielden van vrolijkheid en adoreerden het genieten; ze waren misschien wanordelijker in hun gewoonten en losbandiger in hun hartstochten en hun ideeën dan de mensen van vandaag; maar ze kenden niet het getemperde en decente sensualisme dat we nu zien. In de hogere klassen was men veeleer bezig zijn leven te verrijken (*orner*), dan het gerieflijk te maken, veeleer zich te onderscheiden dan rijk te worden (*s'enrichir*). Zelfs in de middenklassen liet men zich nooit kennen als volledig in beslag genomen door het streven naar welvaart; vaak zag men af van het streven ernaar, om delicatere en hogere genietingen na te jagen; alom waardeerde men, buiten het geld, nog een ander goed.' De achttiende-eeuwse Fransman was dus nog geen keurige en kleinzielige egoïst en materialist geworden. Hij had nog niet helemaal zijn trots verloren, besefte nog de waarde van de politieke vrijheid en was nog bereid zich te verzetten tegen de bureaucratie. Dit was zelfs een van de oorzaken van de Revolutie, meent Tocqueville.

19

De diepere oorzaak van de Revolutie ligt in het karakter van het *ancien régime*, dat het feodalisme in feite allang had uitgehold en daarvoor een modern centraal bestuur in de plaats had gesteld. De revolutionairen hoefden slechts nog de restanten van het feodalisme op te ruimen. De vraag is nu wie of wat de lont in het kruitvat heeft gestoken. Daarover gaan de laatste acht hoofdstukken van *L'Ancien Régime et la Révolution*. Tocqueville wijst in die hoofdstukken de *hommes de lettres* uit de Verlichting aan als de voornaamste verantwoordelijken voor het ontstaan

van een revolutionair bewustzijn in de tweede helft van de achttiende eeuw.

Wat leerden de *hommes de lettres* het volk? Eerst het ideaal van gelijkheid, algemene wetten en een sterk centraal gezag; en, daarmee samenhangend, de verwerpelijkheid van het feodalisme, privileges en de adel. Die boodschap spoorde nog goed met de politiek die al sedert Lodewijk XIV was gevoerd door de koningen en hun ambtenaren. Maar vanaf ongeveer 1770 verandert de boodschap: 'het beeld van de politieke vrijheid had zich gepresenteerd aan de geest van de Fransen en werd elke dag attractiever voor hen'. Tocqueville noemt zijn naam niet, maar het ligt voor de hand hierin de invloed van Rousseau te zien. De Fransen wilden nu niet langer dat het land beter werd bestuurd door de centrale overheid; ze wilden het land weer zelf besturen zoals in de Middeleeuwen. Op dat moment was de Revolutie onafwendbaar.

Dit streven het roer weer in eigen handen te nemen wordt, zoals we weten, door Tocqueville bewonderd en gesteund. Het is de reden dat hij Rousseau een warm hart toedraagt en de Revolutie van 1789 toejuicht. Maar de Revolutie had ook een andere kant, die Tocqueville verafschuwde. Het is die kant die ertoe geleid heeft dat ze al snel ontspoorde en eerst in terreur en later in despotisme uitmondde. Wat behelsde die kant? Niets anders dan dat de revolutionairen niet alleen de politieke vrijheid in ere wilden herstellen, maar ook wilden vasthouden aan het oudere idee van 'een volk zonder andere aristocratie dan die van publieke functionarissen, een enkelvoudig en almachtig bestuur, leider van de staat, voogd van de enkeling. Hoewel ze vrij wilden zijn, wilden ze niet afzien van dat oudere idee; ze hebben slechts getracht het te verzoenen met de idee van de vrijheid'.

Dit was onmogelijk, stelt Tocqueville. Het zijn onverzoenbare, tegenstrijdige ideeën. 'De natie als geheel had alle rechten van de soevereiniteit, elke burger als particulier was gevangen in de striktste afhankelijkheid: van de één vroeg men de ervaring en de deugden van een vrij volk; aan de ander de kwaliteiten van een goede dienaar.' Het probleem is echter dat goede

dienaren zichzelf niet kunnen en willen besturen, omdat ze de daartoe noodzakelijke deugden missen. Daarom moest de Revolutie wel uitmonden in chaos. En wat er toen gebeurde is klassiek: vermoeid en ontgoocheld door alle ontberingen vroeg het volk na verloop van tijd om een sterke man, die de orde herstelt. De politieke vrijheid werd vrijwillig ingeleverd.

20

Ook het thema van de religie keert weer terug in *L'Ancien Régime et la Révolution*. De *hommes de lettres* van de Verlichting haatten het christendom en hebben door hun invloed bewerkstelligd dat in Frankrijk, zoals nergens anders, het ongeloof een algemene, vurige, intolerante en onderdrukkende hartstocht was geworden. Het was echter niet zozeer het geloof zelf dat deze haat had doen ontbranden, als wel de kerk als politieke institutie. En de kerk werd niet gehaat omdat ze de zaken betreffende de andere wereld bestierde, maar omdat ze nog steeds een dominante politieke rol speelde in de staat. De kerk zelf is dus debet aan de teloorgang van de religie in de tweede helft van de achttiende eeuw.

Dit is de tweede oorzaak van de chaos waarin de Revolutie al snel ontaardde toen ze eenmaal was losgebarsten. Omdat 'de religieuze wetten zijn afgeschaft op hetzelfde moment als de aardse wetten werden omvergeworpen, verloor de menselijke geest volledig zijn evenwicht; hij wist niet langer waaraan zich vast te houden, noch waar te stoppen en men zag revolutionairen van een onbekende soort verschijnen, die op het dwaze af vermetel waren, zich over geen enkele vernieuwing verbaasden, door geen scrupules gehinderd werden en nooit aarzelden een plan uit te voeren.' Deze lieden hebben de gehele maatschappij op haar kop gezet. En hun soort is niet met het mislukken van de Revolutie verdwenen. Ze leven onder ons, wachtend op hun kans.

Dat dit alles echter in wezen niets heeft te maken met de religie zelf, blijkt wel uit het feit dat in de mate waarin de clerus zich heeft gedistantieerd van alles wat met het *ancien régime* is

verdwenen, 'men een geleidelijk herstel en de versteviging van de macht van de kerk over de geesten heeft gezien. Te geloven dat democratische samenlevingen de religie van nature vijandig gezind zijn, betekent een grote vergissing begaan: niets in het christendom, zelfs niet in het katholicisme, is absoluut tegengesteld aan de geest van die samenlevingen en vele aspecten ervan zijn er zelfs bevorderlijk voor'.

21

Hoe moeten we Tocqueville plaatsen in het publieke debat van de negentiende en de twintigste eeuw? Tocqueville past niet in de geijkte categorieën. Zijn denken is daarvoor te veelzijdig en genuanceerd. Dat heeft zijn invloed lange tijd beperkt. In een gepolariseerd maatschappelijk debat – voor de Revolutie of ertegen, voor de democratie of ertegen – nam hij een positie in die maar weinigen konden begrijpen en waarderen.

Er zijn natuurlijk altijd bewonderaars geweest, vaak niet de eersten de besten. J.S. Mill was er één van. Burckhardt een andere. En via deze laatste is Nietzsche door Tocqueville gestempeld. Vele andere beroemde namen zouden daaraan nog kunnen worden toegevoegd. Men zou op het eerste gezicht geneigd zijn daaruit te concluderen dat Tocquevilles invloed, via mensen als de genoemde, veel groter was dan op het eerste gezicht lijkt. Maar als we verdisconteren welke draai ze soms aan Tocquevilles boodschap gaven, wat ze eruit pikten, dan lijkt die conclusie voorbarig. Mills panegyriek op de individualiteit is bijkans het tegendeel van Tocquevilles kritiek op het individualisme. En er is een wereld van verschil tussen het aristocratisch anti-modernisme van Burckhardt en Nietzsche enerzijds en Tocquevilles gematigd aristocratisch modernisme.

De twintigste eeuw was in veel opzichten intellectueel een voortzetting van de negentiende. De oude, op de Revolutie van 1789 teruggaande, tegenstellingen bleven actueel, soms in vrijwel pure vorm, vaak ook in gemuteerde varianten. De Koude Oorlog tussen Oost en West was in wezen, niettegenstaande alle verschillen, een voortzetting van de ideologische strijd die be-

gon in de Revolutie. Het maatschappelijk debat was in de twintigste eeuw dus even gepolariseerd als in de eeuw ervoor. Voor genuanceerde geluiden over aristocratie en democratie was niet of nauwelijks ruimte. En zo bleef ook de invloed van Tocqueville beperkt. Ik kan slechts twee denkers van formaat noemen, die in de twintigste eeuw echt in de geest van Tocqueville schreven: Raymond Aron en Leo Strauss. Maar het zegt genoeg dat beiden tijdens hun leven grotendeels onbegrepen zijn gebleven en soms zelfs verguisd zijn.

Het lijkt er echter op alsof met de Val van de Muur in 1989 ook een dooi heeft ingezet in de verstarde intellectuele verhoudingen, die tweehonderd jaar lang het maatschappelijk debat hebben versimpeld en verziekt. Het aloude links-rechts-schema begint nu dusdanig te knellen, dat steeds meer mensen tot het inzicht komen dat het achterhaald is en niet genuanceerd genoeg. Het is dan ook niet toevallig dat juist in het afgelopen decennium de belangstelling voor Tocqueville ongekende hoogten heeft bereikt. Nu de dwangbuis der ideologieën wat minder strak wordt, is er ruimte en aandacht voor stemmen die beide zijden van alle mooie medailles laten zien. Kan het zijn dat Tocquevilles *finest hour* juist nu, in onze dagen, is aangebroken?

Neem de thematiek van het individualisme, het zich terugtrekken van de mens in de private sfeer. Men heeft geen belangstelling meer voor de publieke zaak en bemoeit zich noch met de staat noch met de civiele maatschappij. Men is niet betrokken bij politieke en civiele associaties, men is gepreoccupeerd met de eigen materiële welvaart en laat de publieke zaak over aan een ambtelijk overheidsapparaat. Er is niet veel waarnemingsgave voor nodig om te zien dat dit thema actueler is dan ooit tevoren.

De problematiek is natuurlijk niet van vandaag of gisteren. Tot aan de Val van de Muur kon zij echter, in het Westen noch het Oosten, aan de orde worden gesteld, zonder meteen de verdenking van politiek partizanendom op zich te laden. Dat lijkt nu, als de tekenen niet bedriegen, minder te worden. Misschien dat daardoor eindelijk het noodzakelijke debat over politieke participatie en decentralisatie, maar ook dat over civiele asso-

ciaties, het gezin en wat dies meer zij de impuls kunnen krijgen die ze totnogtoe hebben ontbeerd.

Hetzelfde lijkt te gelden voor het vraagstuk van de verhouding van religie tot de moderne, democratische maatschappij. Tweehonderd jaar lang is in het kamp van degenen die de revolutie omarmden de opvatting dominant geweest dat ze haaks op elkaar staan. Religie hoorde volgens dit kamp bij de premoderne samenleving. Andersom waren de aanhangers van een religie meestal tegenstanders van de moderne, democratische maatschappij; ze hadden er in ieder geval een ongemakkelijke verhouding mee. Slechts een enkeling, zoals Tocqueville, verkondigde dat religie, meer in het bijzonder het christendom, een noodzakelijke voorwaarde is voor een goed functionerende democratische orde.

Dit standpunt was bijzonder impopulair. Maar ook daarin lijkt verandering te komen. Oog voor de schaduwkanten van de secularisatie – relativisme en uiteindelijk nihilisme – is tegenwoordig niet meer het merkteken van de antimodernist, maar wordt in toenemende mate gedeeld door hen die de democratie zijn toegedaan, vanuit het besef dat een geloof in een aantal transcendente grondwaarden noodzakelijk is, wil de democratie levensvatbaar blijven.

De tijd lijkt dus eindelijk rijp voor Tocqueville.

HOOFDSTUK 24

De solide duisternis van de Verlichting

1

Is het conservatisme nog van enig belang aan het begin van de eenentwintigste eeuw? Dat is de vraag die in dit laatste hoofdstuk aan de orde is. Die vraag kan echter alleen op zinvolle wijze worden geëntameerd wanneer bekend kan worden verondersteld wat het conservatieve gedachtegoed behelst. Kan dat? Neen. Het conservatisme is de *dark horse* onder de wereldbeschouwingen. Enerzijds geldt dat voor velen de term 'conservatisme' geen andere betekenis heeft dan van een afkeurende kwalificatie, die staat voor domme en laffe behoudzucht. Ook in de politieke retoriek is dit over het algemeen de betekenis van het woord 'conservatisme'. Dit woordgebruik beperkt zich niet tot Nederland, maar is een nagenoeg universeel verschijnsel. Vrijwel overal heeft de term 'conservatisme' een negatieve connotatie; vrijwel nergens bestaan dan ook politieke partijen die zich expliciet conservatief noemen. Een *Conservative Party*, zoals die in Groot-Brittannië bestaat, is een uitzondering.[1]

Anderzijds wordt, in tegenstelling hiermee, in de handboeken over de geschiedenis van de politieke filosofie het conservatisme over het algemeen, naast het liberalisme en het socialisme, gezien als een van de drie grote politieke denkrichtingen

1 Er lijkt zich echter geleidelijk een verandering te voltrekken in dezen. Een van de fracties in het Europees Parlement noemt zich welbewust de conservatieve fractie. Ook in de Verenigde Staten heeft het woord de afgelopen decennia zijn negatieve connotatie verloren en noemen zowel politiek filosofen als politici zich tegenwoordig zonder aarzeling conservatief. Vgl. George H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, 2e ed., Wilmington, Del., 1996.

van de afgelopen twee eeuwen.[2] Bovendien zijn er vele wetenschappelijke monografieën en artikelen over het conservatisme, waarin een ideeëngoed wordt besproken dat, of het nu door de auteur wordt beaamd of niet, in ieder geval nimmer wordt afgedaan met de kwalificatie 'domme en laffe behoudzucht'.[3]

Hoe is deze tegenstelling te verklaren? Als het waar is dat het conservatisme een van de drie grote politieke denkrichtingen van de afgelopen twee eeuwen is, moet het in de praktische politiek terug te vinden zijn, zij het kennelijk onder een andere benaming. Het meest voor de hand ligt het conservatisme te zoeken in de christelijke partijen. De twee andere grote wereldbeschouwingen waren immers 'neergeslagen' in partijen die zich expliciet op het liberalisme respectievelijk het socialisme beriepen en zich veelal ook in hun naam als zodanig afficheerden. Anderzijds geldt dat, indien conservatief denken schuil kan gaan onder de benaming 'christelijk', het zich evenzo goed kan tooien met het adjectief 'liberaal' of eventueel zelfs 'socialistisch'. De vlag dekt, zeker *in politicis*, lang niet altijd de lading.

2 George Sabine en Thomas Thorson, *A History of Political Theory*, 4e ed., Hinsdale, Ill., 1973, hfst. 30; Iring Fetscher en Herfried Münkler (red.), *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, dl. IV, München en Zürich 1986, hfst. 2 en 5; John Plamenatz, *Man & Society*, dl. II, herz. ed., Londen en New York 1992, hfst. 3; Iain Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought*, Oxford etc. 1992, hfst. 6; J.S. McLelland, *A History of Western Political Thought*, Londen en New York 1996, hfst. 18 en 31.

3 Uit de grote hoeveelheid literatuur zij hier slechts genoemd: Karl Mannheim, *Konservatismus*, Frankfurt am Main 1984; Russell Kirk, *The Conservative Mind*, 6e ed., South Bend, Ind., 1978; Clinton Rossiter, *Conservatism in America*, 2e ed., Londen etc. 1982; P.B. Cliteur, *Conservatisme en cultuurrecht*, Amsterdam 1989. Daarnaast is er een aantal anthologieën: Russell Kirk (red.), *The Portable Conservative Reader*, Harmondsworth 1984; Jerry Muller, *Conservatism*, Princeton, N.J., 1997. Eveneens verhelderend is Caspar von Schrenck-Notzing (red.), *Lexikon des Konservatismus*, Graz en Stuttgart 1996.

2

In de eerste helft van de negentiende eeuw ontstonden de drie wereldbeschouwingen die in overwegende mate het politieke en politiek-theoretische debat hebben bepaald in de afgelopen twee eeuwen: het socialisme, het liberalisme en het conservatisme. Het referentiepunt bij uitstek voor alle drie was de Franse Revolutie en de daaraan voorafgaande Verlichtingsfilosofie, die naar algemeen wordt aangenomen de eerste althans mede heeft veroorzaakt. In essentie belichaamden de drie wereldbeschouwingen niets anders dan de drie mogelijke waarderingen van Verlichting en Revolutie.

Voor socialisten stonden Verlichting en Revolutie gelijk aan het ochtendgloren van de aanbrekende dag, voor liberalen aan het doorbreken van de middagzon, en voor conservatieven aan het invallen van de duisternis.[4] Voor de eerstgenoemden gingen Verlichting en Revolutie niet ver genoeg. De strijd was in hun visie nog niet gestreden. Voor de liberalen brachten Verlichting en Revolutie respectievelijk de ontdekking en de eerste toepassing van de enig juiste staatkundige en maatschappelijke beginselen. Wat nog resteerde te doen was de werkelijkheid geheel in overeenstemming te brengen met het concept, maar dan was het werk ook gedaan. Door de conservatieven ten slotte werden Verlichting en Revolutie gezien als een intellectuele en politieke dwaling, die de aard der dingen – de *rerum natura* – miskende en derhalve de opmaat van grote misère was. De bestrijding van de Verlichting en Revolutie – en van hun geesteskinderen: liberalisme en socialisme – was in deze visie dan ook van het hoogste belang, met het oog op het behoud van of de terugkeer naar een maatschappelijke orde die de aard der dingen weerspiegelt. Aldus de handboeken. Het is een eenvoudig schema, misschien wel al te eenvoudig,

4 Burke spreekt in de *Reflections on the Revolution in France* (1790), bezorgd door Edward J. Payne, Indianapolis 1999, p. 358, over 'de solide duisternis van dit verlichte tijdperk', een vaste retorische topos in het conservatieve discours.

maar het geeft een handvat om het conservatisme nader te bepalen.[5]

3

De oorsprong van het conservatisme ligt in de oppositie tegen Verlichting en Revolutie, zoveel is duidelijk. Maar wat was daarin de steen des aanstoots? Veelal wordt gesteld dat deze vooral bestond in de nadruk die het Verlichtingsdenken legt op de redelijke vermogens van het individu. Geheel onjuist is deze opvatting niet. Inderdaad horen we de Verlichtingsdenkers vaak zeggen dat de redelijke vermogens van het individu totnogtoe niet volledig zijn benut. De geschiedenis van de mensheid is naar hun inzicht dan ook een aaneenrijging van onwetendheid, vooroordelen en bijgeloof. Een eerste vereiste om tot inzicht in de werkelijkheid te komen, is een bewuste breuk met het verleden, met de traditie en dus ook met de instituties die de traditie belichamen. Bacon en Descartes hebben hierin de weg gewezen.[6]

Het conservatisme wordt in tegenstelling tot deze optimistische visie juist gekenmerkt door de overtuiging dat de individu-

5 De voornaamste vraag die dit schema openlaat is hoe de Romantiek dient te worden geïnterpreteerd. Het is niet mogelijk binnen het bestek van dit hoofdstuk uitgebreid op dit complexe onderwerp in te gaan. Hier zij slechts gezegd dat de Romantiek in zekere zin niet meer is dan een radicalisering van de Verlichting, zeker in haar vroege, individualistische fase. Zie Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Brunswick, N.J., 1997, hfst. 11. De diepe verwantschap, ondanks de ogenschijnlijke tegenstelling, tussen Verlichting en Romantiek is al vaak opgemerkt. Zie bijvoorbeeld Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford 1987, maar vooral de werken van Irving Babbit.

6 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 3e ed., Tübingen 1973 (1932); Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne: 1680-1715*, Parijs 1961, en van dezelfde auteur, *La Pensée Européenne au XVIIIe Siècle*, Parijs 1968; Crane Brinton, *A History of Western Morals*, Londen 1959, hfst. XI. Zie ook Isaac Kramnick (red.), *The Portable Enlightenment Reader*, Harmondsworth 1995.

ele mens slechts over geringe kenvermogens beschikt. Daarom zijn tradities en instituties onmisbaar. Zo stelt Edmund Burke, die vaak wordt genoemd als de aartsvader van het conservatisme, in de *Reflections on the Revolution in France* (1791), zijn *magnum opus*, dat 'wij [de conservatieve Britten i.t.t. de revolutionaire Fransen, A.K.] bang zijn de handel en wandel van elk mens te vestigen op zijn eigen geestelijk kapitaal (*his own private stock of reason*), omdat we vermoeden dat dit kapitaal in elk mens gering is en het individu er beter aan doet de algemene bank en het kapitaal der volkeren en tijdperken te benutten.'[7] Enkele alinea's daarvoor had Burke reeds gesteld dat 'wij weten dat *wij* geen ontdekkingen hebben gedaan en we denken dat er in de moraal geen ontdekkingen meer zullen worden gedaan, noch in de fundamentele principes van de politiek, noch in de ideeën rond vrijheid, die allemaal lang voordat wij zijn geboren al werden begrepen'.[8]

Op het eerste gezicht lijkt de zaak dus duidelijk: het conservatisme beschouwt het Verlichtingsdenken als een vorm van *hybris*. De geschiedenis is niet een opeenstapeling van ongerijmdheden, maar een bron van inzicht en wijsheid. Veel van dit inzicht en deze wijsheid is geïncorporeerd in de van de voorouders overgeërfde instituties, hoewel veelal niet onmiddellijk evident voor de individuele rede. Een radicale verwerping en transformatie of liquidatie van deze instituties is zeer onverstandig. Maar omdat ze op het eerste gezicht niet meer schijnen dan vooroordelen is dat precies het streven van de Verlichtingsdenkers. Een hoogst ondoordacht streven derhalve. Provocerend stelt Burke dat 'in plaats van onze aloude vooroordelen te verwerpen, koesteren we ze in hoge mate en hoe langer ze het hebben uitgehouden en hoe algemener ze hebben geprevaleerd, des te meer koesteren we ze'.[9]

7 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 182.

8 *Ibid*., p. 181.

9 *Ibid*., p. 182.

4

Ondanks het feit dat het bovenstaande een belangrijk element licht uit de discussie tussen Verlichtingsdenkers en hun conservatieve tegenstanders, moet niettemin bestreden worden dat dit bij uitstek de kern vormt van het conservatisme. Ten eerste strekt de conservatieve kritiek op de visie van het Verlichtingsdenken ten aanzien van de cognitie veel verder dan bovengenoemde kwestie. En ten tweede betreft die kritiek, behalve de cognitie, óók en misschien wel vooral de conatie, het streven.[10]

Wat is de kern van het conservatieve bezwaar tegen de opvatting van Verlichting en Revolutie over de conatie? Deze moet worden gezocht in het feit dat in die opvatting wordt ontkend dat de mens van nature geneigd is tot het kwade, of, zoals het

10 Deze tweeledige kritiek is typerend voor het conservatisme. Het is juist dat de conservatieve kritiek op de hybris van het Verlichtingsdenken met betrekking tot de cognitie, zoals hierboven omschreven, ook kenmerkend is voor veel liberale auteurs, waaronder F.A. von Hayek en Milton Friedman. Hun liberalisme oogt wat betreft de visie op genoemde kwestie betreffende de cognitie conservatief, maar uit hun meer algemene visie op de cognitie en uit hun visie op de conatie kan niet anders worden geconcludeerd dan dat de opvattingen van deze auteurs van een geheel andere maatschappijvisie getuigen dan een conservatieve. Het zijn aanhangers van de Verlichtingsfilosofie. Ook Karl Popper en Michael Oakeshott behoren tot dit kamp. Zie Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 dln., 5e ed., Londen 1973; Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, 2e ed., Indianapolis 1995. Voor een kritiek vanuit conservatief perspectief op Oakeshott: Gertrude Himmelfarb, *Marriage and Morals Among the Victorians*, Londen 1989, hfst. 11. Het argument vanuit het kennistekort is voor sommige liberale auteurs het argument bij uitstek tegen staatsplanning en voor de markt. Zie F.A. von Hayek, *Individualism and Economic Order*, Londen 1949; Milton Friedman, *Essays in Positive Economics*, Chicago en Londen 1953; Ludwig von Mises, *Human Action*, 3e ed., Chicago 1963; Thomas Sowell, *Knowledge and Decisions*, New York 1980; Israel Kirzner, *Competition & Entrepreneurship*, Chicago en Londen 1973.

christendom het uitdrukt, dat de mens belast is met de erfzonde.[11] Juist tegen die ontkenning komt het conservatisme in het geweer. De geneigdheid tot het kwade, het morele tekortschieten van de mens, is voor het conservatisme de meest wezenlijke dimensie van de menselijke conditie, de ontkenning ervan de bron en oorsprong van het grootste deel van maatschappelijke en individuele misère.[12]

Wat betekent het wanneer de conservatief zegt dat de mens van nature tot het kwade geneigd is, dat hij belast is met de erfzonde? Het is noodzakelijk op dit vraagstuk dieper in te gaan. Want, hoewel de doctrine in essentie eenvoudig is, wordt ze toch, zo leert de ervaring, gemakkelijk misverstaan.[13]

Het kwaad dat bedoeld wordt wanneer in de conservatieve traditie gesproken wordt over 's mensen geneigdheid ertoe, staat voor de krachten van de chaos, dissonantie en ontbinding, die ontspruiten aan de inborst van de mens. Het goede staat voor de tegenovergestelde spirituele krachten van orde, harmonie en bloei. De krachten van chaos, dissonantie en ontbinding

11 Zie Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 188; Crane Brinton, *ibid.*, p. 299; Paul Hazard, *La Pensée Européenne*, III. 4; Radoslav Tsanoff, *The Nature of Evil*, New York 1931, hfst. 5.

12 Ingeval men zou denken dat dit vooral geldt voor het continentale conservatisme en niet zozeer voor het Britse, zie Burke, *ibid.*, p. 243: 'De geschiedenis bestaat voor het grootste deel uit de ellendige dingen die over de wereld zijn gebracht door trots, ambitie, hebzucht, wraak, lust, opruiing, huichelarij, onbeheerst fanatisme en de hele sleep van bandeloze begeertes die de openbaarheid doen schudden van dezelfde "troublous storms that toss the private state, and render life unsweet".'

13 Hetgeen volgens de conservatief verklaard wordt uit een van de voornaamste kwade neigingen van de mens: zijn eigenliefde, zijn 'amour-propre', die maakt dat hij slechts moeilijk in staat is de waarheid omtrent zichzelf onder ogen te zien. Malcolm Muggeridge schijnt in dit verband ooit gezegd te hebben dat het dogma van de erfzonde de empirisch het best verifieerbare en tegelijkertijd meest impopulaire doctrine van het christendom is. Zie Peter Kreeft, *Back to Virtue*, San Francisco 1992, p. 82.

kunnen veel verschillende vormen aannemen. Ze kunnen zich uiten in innerlijke onrust en neurose, maar bederven ook de verhouding tussen mensen en groepen van mensen, omdat ze onenigheid, verwijten en spanningen bewerkstelligen, debet zijn aan ruzie, guerrilla, oorlog, aanzetten tot plundering, uitbuiting, verwoesting, et cetera.

Welke zijn deze krachten van chaos, dissonantie en ontbinding? Wanneer we spreken over het kwaad, hebben we primair – althans voor zover het gaat om het door de mens aangerichte kwaad – in gedachte: daden en handelingen. Moord, diefstal, vernieling, mishandeling, maar ook belediging, vernedering, laster, en dergelijke: hoe verschillend ook, het zijn stuk voor stuk handelingen. Het kwaad ligt, zo lijkt het, in bepaald gedrag. Het doen schijnt van doorslaggevende betekenis, niet het denken en voelen. Wat zich binnen in de mens afspeelt, is niet of althans minder relevant.

Maar is dat wel waar? Verhoudt zich immers niet de binnenkant – het bewustzijn – tot de buitenkant – de handeling – als de oorzaak tot het gevolg? Is de handeling niet altijd secundair? Gaat er niet altijd een of andere drijfveer aan vooraf? Moeten we ons, als we het kwaad willen begrijpen, niet richten op de wortel ervan in het innerlijk leven van de mens? Voor het conservatieve denken over het kwaad staat dat in ieder geval vast; hier en nergens anders ligt ons aanknopingspunt, als we inzicht willen krijgen in de essentie van het door de mens gestichte kwaad in de wereld. De wortel van dat kwaad ligt in de mens zelf, die behept is met een groot aantal kwade affecten. Deze zijn aangeboren: zelfs zuigelingen zijn, zoals Augustinus in herinnering roept, ermee behept.[14]

Welke zijn die kwade drijfveren? Het zijn er te veel om op te noemen. Elke opsomming zou dan ook onvolledig zijn. Niettemin worden vanouds door vele conservatieven zeven kwade aandriften in het bijzonder benadrukt, die in ieder van ons van nature schuilen. Traditioneel worden ze aangeduid als hoogmoed, hebzucht, wellust, toorn, gulzigheid, afgunst en traag-

14 Augustinus, *Confessiones*, I.11.

heid. Men noemt hen de zeven wortel- of hoofdzonden,[15] niet zozeer omdat ze de ergste vormen van het kwaad in de mens representeren, als wel omdat het de kwade affecten zijn waaruit alle andere ondeugden voortvloeien: moeders, met elk vele dochters.

De aandrift die traditioneel hoogmoed wordt genoemd, staat tegenwoordig vooral bekend onder namen als eigenwaan, trots, arrogantie, inbeelding, verwaandheid, hooghartigheid, zelfingenomenheid. De hebzucht is verwant aan de gierigheid, vrekkigheid, inhaligheid. De wellust is niets anders dan geilheid, hitsigheid, bronstigheid. Toorn uit zich als wrok, rancune, verbolgenheid, woede, verontwaardiging. Gulzigheid wordt vanouds gedefinieerd als onmatigheid inzake voedsel en drank. In extreme gevallen spreken we van vraat- en drankzucht. De afgunst, de nijd, is geparenteerd aan jaloersheid en leedvermaak. En met de traagheid ten slotte wordt bedoeld: inertie, luiheid, ledigheid, slonzigheid, slordigheid, onverzorgdheid, onverschilligheid.[16]

5

Wat dient te worden verstaan onder *geneigdheid* tot het kwaad? Daaronder dient te worden verstaan dat de mens niet van nature deugt, omdat hem een aantal kwade aandriften aangeboren zijn, waardoor hij niet spontaan en vanzelf tot het goede komt, niet voor anderen, maar evenmin voor zichzelf. Dat de mens vele begeertes heeft die, als hij eraan toegeeft hemzelf, anderen

15 Zie Otto Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, München 1893; William S. Stafford, *Disordered Loves*, Cambridge, Mass., 1994; Henry Fairlie, *The Seven Deadly Sins Today*, Notre Dame en Londen 1978; Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins*, New York en Oxford 1997; Stanford Lyman, *The Seven Deadly Sins: Society and Evil*, New York 1978; Morton Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, z.p. 1952; Bernard Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Breisgau 1954, hfst. 4; Wilhelm Heinen, *Fehlformen des Liebesstrebens*, Freiburg im Breisgau 1954.

16 Zie hoofdstuk 9.

en de wereld om ons heen schade berokkenen en zijn eigen leven en dat van anderen in ieder geval minder gelukkig en vaak zelfs tot een misère maken.

Het zou beslist onjuist zijn deze geneigdheid tot het kwaad gelijk te stellen aan de kwaadwilligheid, aan het willens en wetens, met opzet, kwaad doen of laten gebeuren. *Dolus malus* is slechts een van de verschijningsvormen van de menselijke geneigdheid tot het kwaad. Het is zonder twijfel de ergste vorm, maar het is niet de enige en waarschijnlijk zelfs de minst voorkomende. Naast de kwaadwilligheid moeten ten minste nog twee andere vormen van de geneigdheid tot het kwade worden onderscheiden: ten eerste de wilszwakte en ten tweede de onwetendheid, het zich van geen kwaad bewust zijn.

De wilszwakte is een vorm van slapheid. Paulus' uitspraak in Romeinen 7: 19 is een klassieke verwoording van dit fenomeen: 'Want niet wat ik wil doe ik, het goede, maar wat ik niet wil, het kwade, dat doe ik'.[17] De geneigdheid tot het kwade komt hier dus niet tot uitdrukking in de wil. Integendeel, men is in dit geval van goede wil. Maar er blijkt een kloof te liggen tussen wil en daad, die maakt dat het bij goede voornemens blijft. Hoe veelvuldig is dit verschijnsel niet?

De derde vorm van de geneigdheid tot het kwade is nog alledaagser. Het is de morele onnozelheid, het niet beseffen wat voor schade men aanricht, het zich in de letterlijke zin van het woord van geen kwaad bewust zijn. Het is deze onnozelheid die Socrates op het oog had in de Platoonse dialogen, waarin hij het verband tussen kennis en deugd aan de orde stelt. Zij heeft weer twee gedaantes, ten eerste die van waardeblindheid en ten tweede die van subsumptieblindheid.[18] Van waardeblindheid is spra-

17 Ovidius, *Metamorphoses*, VII.20-21: *videor meliora proboque, deteriora sequor*: ik zie het betere en keur het goed, maar ik doe het slechtere. Voor een andere klassieke behandeling van het thema, zie Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, boek VII, dat de *akrasia* – letterlijk: de onmacht – als thema heeft.

18 Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 3e ed., Vallendar-Schönstatt 1982; van dezelfde auteur: *Ethik*, 2e ed., Stuttgart etc. 1973, en *Moralia*, Regensburg 1980.

ke als het besef van goed en kwaad geheel of gedeeltelijk ontbreekt; van subsumptieblindheid als weliswaar het besef van goed en kwaad aanwezig is, maar het eigen handelen in een concrete situatie niet adequaat wordt getoetst aan die richtlijn.

Men ziet wel: wie de conservatieve doctrine van de menselijke geneigdheid tot het kwaad zou uitleggen als overtuiging dat een ieder van kwade wil is, slechts eropuit schade te berokkenen, slaat de plank volledig mis. In de meeste gevallen dat kwaad wordt aangericht, is er van kwaadwilligheid waarschijnlijk geen sprake, maar veeleer van slapheid of onnozelheid.

Maar, zo zou men kunnen tegenwerpen, kan dan niet worden volstaan met te zeggen dat de menselijke ziel als het ware een licht- en een schaduwzijde heeft, die permanent strijden om het overwicht: de goede en de kwade wil, de kracht en de zwakte, het inzicht en de onwetendheid? De formulering 'geneigdheid tot het kwaad' impliceert toch een overwicht van de schaduwzijde? Het antwoord op de eerste vraag is ontkennend, op de tweede bevestigend. Want het gevecht, dat mensen dagelijks moeten voeren tegen het kwaad, is in de visie van de conservatieven in zekere zin een ongelijke strijd. Er is geen *equality of arms*. Het is een gevecht van David tegen Goliath.

Het kwaad in ons is in zekere zin normaler en natuurlijker dan het goede. Het kwaad komt ons aanwaaien, we hoeven er niets voor te doen. Integendeel, *du moment* dat we niet op onze tellen passen, is het kwaad vaak al geschied. Het goede daarentegen vraagt onophoudelijk zorg en aandacht, moeite en inspanning. Kwaadwillig worden kost geen moeite als ons iets wordt aangedaan, welwillend blijven vereist de grootste inspanning. Wilszwakte is zo alledaags dat het veelal wordt geaccepteerd, wilskracht zo buitengewoon dat het altijd wordt geprezen. Inzicht is een moeilijk te verwerven zaak, onnozelheid het bezit van allen.

Toch is, zoals impliciet al uit het bovenstaande blijkt, de mens volgens de conservatieven geen hopeloos, onverbeterlijk geval. David won tenslotte ook het gevecht van Goliath. De mens deugt niet vanzelf, maar hij kan de deugd tot op zekere hoogte verwerven. Hij heeft een groot aantal aangeboren kwade

aandriften, maar hij kan die aandriften temperen, reguleren en soms wellicht zelfs in de kiem smoren. Hij is vatbaar voor angsten en verleidingen, hij is niet weerloos overgeleverd aan angsten en verleidingen. Perfectie kan in het ondermaanse uiteraard slechts geaspireerd worden en nimmer gerealiseerd. Morele smetteloosheid is voor de mens niet weggelegd. Maar hij is niet gedoemd tot alle kwaad: hij is er slechts toe geneigd.

6

Waar het op aankomt is de innerlijke strijd tegen het kwaad in onszelf. Dit is een strijd die door gewone stervelingen nooit helemaal gewonnen kan worden, maar die ook beslist niet verloren hoeft te worden. Wat gevraagd wordt is een zeker wantrouwen jegens onszelf, een zekere wilskracht en doorzettingsvermogen en de principiële weigering zich door kwaadwilligheid te laten leiden: op de hoede zijn voor de vijand, karakter tonen in het gevecht en van goede wil blijven. De mens is geneigd tot het kwaad en dus geroepen tot een innerlijke strijd en ommekeer om tot het goede te komen. Aldus de conservatieve analyse van de menselijke conditie. De mens is genood tot 'Selbstzwang',[19] tot een 'inner check',[20] om uit zichzelf in de strikte – i.e. morele en niet slechts juridische – zin van het woord 'op het rechte pad te blijven'. Deze zelfdwang is een taak die moet worden vervuld door het geweten, dat de innerlijke bewaarplaats van de moraal is.

De zelfdwang door het geweten is de voornaamste voorwaarde voor de individuele vrijheid. Als de eerste ontbreekt, kan de tweede niet bestaan. 'De samenleving kan niet bestaan tenzij ergens een controlerende macht op de wil en de begeerte aanwe-

19 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), 'Tugendlehre', Einleitung. Kant, die gewoonlijk wordt gezien als een liberale Verlichtingsfilosoof, kan, in ieder geval wat betreft zijn praktische filosofie, beter geïnterpreteerd worden als een conservatieve auteur, daar hij gekant is tegen het naturalisme van de Verlichting.

20 Irving Babbitt heeft dit inzicht in diverse werken uitgewerkt. Het meest beknopt is: *Literature and the American College*, Washington, D.C., 1986.

zig is en hoe minder daarvan er binnenin is, des te meer moet er van buiten komen. In de onveranderlijke aard der dingen ligt besloten dat mensen zonder zelfbeheersing niet vrij kunnen zijn. Hun hartstochten smeden hun ketens', aldus Burke.[21] Zonder *inner control* is de mens een slaaf van zijn hartstochten, zijn affecten. En omdat veel daarvan van kwalijke aard zijn en wanorde, strijd en vernietiging met zich brengen, is bij ontstentenis van een *inner control* een *outer control* nodig om de orde en harmonie te handhaven.

Wat dient in concreto te worden verstaan onder *outer control*? Daarvan bestaan twee vormen of bronnen. Ten eerste het geheel van juridische ordeningsinstrumenten: de staat, wet- en regelgeving, leger, politie, rechterlijke macht, boetes, gevangenissen en wat dies meer zij. De mens wordt met dit instrumentarium 'tot de orde geroepen', overwegend middels de botte prikkel van de angst voor straf. Daarnaast is er het geheel van sociale controlemechanismen, dat werkt met de subtielere prikkels van reputatie, aanzien, status en rang. Het 'tot de orde' roepen geschiedt hier door het belang dat we hechten aan onze eer en goede naam.

Wanneer ze hun oordeel moeten geven over deze *outer controls*, hebben conservatieven doorgaans een voorkeur voor de sociale controlemechanismen. Deze zijn van een hogere orde dan het juridische ordeningsinstrumentarium, dat de mens aanspreekt op een dierlijk niveau. Waar de sociale controle nog enige speelruimte laat, wordt de menselijke vrijheid hier eenvoudig afgekapt. Dit instrumentarium dient dan ook slechts *ultimum remedium* te zijn.

Ook de sociale controle is echter nog pre- of submoreel. Ook dat mechanisme gaat immers nog uit van een geheel van externe prikkels waarop de mens reageert en is dus in zekere zin nog van een dierlijk en onvrij karakter. Waarlijke menselijkheid en vrijheid bestaat alleen wanneer niet een *outer control*, maar de

21 Edmund Burke, 'A Letter to a Member of the National Assembly' (1791), in: Edmund Burke, *Further Reflections on the Revolution in France*, Indianapolis 1992, p. 69.

inner control van het geweten het handelen van de mens stuurt. Pas hier bevinden we ons op het terrein van de moraal, van de ethiek. Moreel goed is een handeling pas als ze voortkomt, noch uit een streven naar eer of vrees voor blaam, noch uit angst voor een juridische sanctie, maar uit een besef van behoren. Een dergelijk besef kenmerkt de gewetensvolle persoon.

Geen mens wordt echter gewetensvol geboren. We hebben van nature slechts de aanleg tot een geweten. Gewetensvorming is dus noodzakelijk. De *Selbstzwang*, de *inner check*, veronderstelt een morele opvoeding, een morele vorming door daartoe aangewezen instituties. Hierbij dient men in de visie van de conservatieven primair te denken aan de familie, de school en de kerk, maar andere instituties zijn geenszins uitgesloten.

De morele opvoeding, de gewetensvorming van de aankomende generatie is van een gewicht dat moeilijk kan worden overschat. Zonder gewetensvorming, zonder morele opvoeding kan de vrijheid niet voortbestaan, omdat de mens zonder geweten niet in staat is zichzelf een halt toe te roepen en een slaaf van zijn affecten blijft, affecten die vaak van kwalijke aard zijn en dus schade aanrichten als ze worden gebotvierd. Vrijheidsbeperking wordt onder die omstandigheden een noodzaak, óf door sociale controlemechanismen, óf door een juridisch instrumentarium. Zou dat niet gebeuren dan ontstaat chaos en anarchie. Dat zou rampzalig zijn, want 'order is the first need of all'.[22]

7

Het geweten neemt zo gezien in de conservatieve wereldbeschouwing een cruciale plaats in.[23] Het zou echter onjuist zijn te menen dat het conservatisme deze interne ordeningsbron als

22 Russell Kirk, *The Roots of American Order*, La Salle, Ill., 1974, hfst. 1.

23 Martin Kähler, *Das Gewissen*, Darmstadt 1967; P. Prins, *Het geweten*, Delft 1937; W.J. Aalders, *Het geweten*, Groningen en Batavia 1935; Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Keulen 1966; Johannes Stelzenberger, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, Paderborn 1963.

enige omarmt en de twee andere, externe ordeningsbronnen afkeurt. De conservatieve visie op de verhouding tussen de drie bronnen is complex, zoals al blijkt uit het feit dat de morele opvoeding, die nodig is voor de gewetensvorming, zelf gestalte krijgt door sociale en juridische prikkels. Gewetensvorming geschiedt door *outer controls*, met het doel om ze overbodig te maken; het is disciplinering met het oog op het ontwikkelen van zelfdiscipline, waardoor het mogelijk wordt de eerste te staken.

Daar komt bij dat het geweten nimmer de enige maatstaf van goed en kwaad kan zijn voor de individuele mens. Daarvoor zijn ten minste drie redenen. In de eerste plaats verkommert het geweten doorgaans en stompt het af, als het niet met enige regelmaat van buitenaf wordt bekrachtigd, bijvoorbeeld in een kerkdienst, door kritiek van anderen, of door een straf.

In de tweede plaats geldt dat, zoals de filosoof Hans Reiner het uitdrukt: 'in het afzonderlijke geval van het eigen handelen dit weten [omtrent goed en kwaad, A.K.] al te gemakkelijk wordt vertroebeld door de verleiding, die in de voordelen of het genot van het kwade liggen. Hier blijft het oordeel van de anderen een noodzakelijke en gerechtvaardigde controle-instantie voor het geweten.'[24] Evenals, waar nodig, een juridische toets, zou men hieraan kunnen toevoegen.

Ten slotte kan het geweten ook nog perplex staan door de complexiteit van de concrete situatie. 'In veel morele beslissingen is de wil zeker geheel en al besloten tot het goede', aldus wederom Reiner, 'maar weet hij toch niet waartoe hij dient te besluiten, omdat hij geconfronteerd wordt met veelvuldige verplichtingen en de beperking van tijd en middelen hem toestaat toch steeds slechts aan één daarvan te voldoen; of ook, omdat de waarschijnlijke effecten van een handelen deels goed en deels slecht zijn en de beoordeling tegenover elkaar van de zo naar verschillende kanten trekkende gewichten geen duidelijk resultaat oplevert'. Om in zo'n geval juist te beoordelen wat te doen staat, dat 'vereist in veel gevallen een breed overzicht over de samenhangen in het eigen leven en in gehele werkelijkheid,

24 Hans Reiner, *Die Ehre*, Dortmund 1956, p. 106.

die niet iedereen kan hebben. Daarom is ook hierin een zekere oriëntatie op de door de algemeenheid en haar ervaringen gevormde en uitgewerkte morele maatstaven beslist gerechtvaardigd en noodzakelijk.'[25] Evenals een oriëntatie op wat juridisch toegestaan is, kan wederom worden toegevoegd.

Om kort te gaan: het conservatisme beschouwt het geweten als het humane element bij uitstek in de mens, als dat wat ons waarlijk menselijk – beschaafd – maakt en in staat stelt vrij te zijn. Maar tegelijkertijd is het conservatisme doordrongen van de gedachte dat de neiging van de mens tot het kwade doorgaans niet volledig uitgeroeid kan worden, waardoor sociale controlemechanismen en een juridisch instrumentarium om de mens 'op het rechte pad' te houden nimmer ontbeerd kunnen worden in een samenleving. Het conservatisme is dan ook geneigd de waarde van sociale en juridische instituties te benadrukken. Het gevaar dat deze instituties tegelijkertijd ook in zich bergen, moet uiteraard niet worden gebagatelliseerd, maar een veel groter gevaar is gelegen in een oppositie tegen deze instituties, vanuit een misplaatst optimisme over de menselijke natuur en een daaraan ontsproten ondeugdelijke vrijheidsconceptie, zoals we die aantreffen in het Verlichtingsdenken.

8

De christelijke traditie is doordesemd van deze inzichten.[26] Dit geeft al aan dat er een natuurlijke affiniteit bestaat tussen het christendom en het conservatisme. Veel conservatieven zijn

25 *Ibid.*, pp. 106-107.

26 Zie wat betreft het Calvinisme: *De Heidelbergse Catechismus*, Zondag 3. De orthodox-protestantse predestinatiegedachte heeft nimmer geleid tot een verwerping van de plicht de strijd aan te gaan tegen het kwaad in zichzelf en anderen. De prominente plaats van de Tien Geboden in deze kring garandeert dat de kloof tussen *Sollen* en *Sein* nimmer gedicht kan worden met een beroep op de gedachte dat alles gedetermineerd is; voor wat betreft het rooms-katholicisme: *Katechismus van de Katholieke Kerk*, Utrecht 1995, pp. 94-99.

dan ook christen. En veel conservatief gedachtegoed gaat schuil onder de benaming 'christelijk gedachtegoed'.

Van protestantse zijde bezitten we een rijke traditie van bezinning op de menselijke conditie, die zonder enige twijfel conservatief genoemd kan of zelfs moet worden. Men denke bijvoorbeeld aan Immanuel Kant, Friedrich Stahl, Emil Brunner, Karl Barth en Reinhold Niebuhr. De belangrijkste, ofschoon zeker niet de enige, Nederlandse auteurs uit deze richting zijn Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper en Herman Dooyeweerd. Ook het katholieke denken is ten dele uitgesproken conservatief. Victor Cathrein, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Josef Pieper, John Henry Newman, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Christopher Dawson, Bernard Häring en vele anderen kunnen in dit verband genoemd worden. Dat veel conservatieve denkers christelijk zijn, maakt het conservatisme echter nog niet bij uitsluiting tot christelijk gedachtegoed. Conservatisme en christendom vallen niet volledig samen. Niet alle conservatieven zijn christelijk.

Vaak worden conservatieve argumenten ook ontleend aan de oude Grieken en Romeinen. Bij hen treffen we immers in veel opzichten vergelijkbare ideeën aan. Auteurs als Jacob Burckhardt, Irving Babbitt, Nicolai Hartmann, Leo Strauss en José Ortega y Gasset behoren tot dit type conservatief.

Vaak ook doen conservatieven zowel een beroep op het christelijke als op het antieke erfgoed, in de overtuiging dat de twee tradities elkaar aanvullen en bekrachtigen. Vooral, maar niet uitsluitend, auteurs van rooms-katholieken huize zijn deze 'synthetische' opvatting toegedaan.[27] Tot deze 'variant' beho-

27 In protestantse kring wordt, meer dan in rooms-katholieke kring, de antithese tussen het antieke denken en het christendom benadrukt. Het debat over de precieze verhouding tussen deze gaat terug op de kerkvaders. Zie Werner Jäger, *Das Frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlijn 1963; Eric Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965; Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, Gloucester, Mass., 1970 (1889); Johannes Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, München en Basel 1955 (1939), en van dezelfde auteur, *Griechische oder bi-*

ren onder meer: Edmund Burke, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Alexis de Tocqueville, Matthew Arnold, John Dalberg-Acton, Paul Elmer More, Wilhelm Röpke, Eric Voegelin, Otto Friedrich Bollnow, Hans Reiner, Russell Kirk.

Hoewel van een volledige overeenkomst tussen het antieke en het christelijke erfgoed geen sprake is, waren ook de Grieken en Romeinen overtuigd van het aangeboren kwaad in de mens en de noodzaak van, i.e. het geroepen zijn tot, innerlijke verandering.

Het conservatisme kan dus samenvattend worden gekenschetst als de wereldbeschouwing die, in reactie op Verlichting en Revolutie, een welbewuste verdediging is van het christelijke en klassieke erfgoed contra de nieuwe liberale en socialistische wereldbeschouwingen, die uit Verlichting en Revolutie zijn ontstaan.

9

Wat stellen liberalisme en socialisme hier nu tegenover? Beide wereldbeschouwingen ontkennen, als producten van Verlichting en Revolutie, de menselijke geneigdheid tot het kwaad, i.e. de erfzonde. Maar wat stellen ze hiervoor in de plaats als oplossing voor het probleem van het kwaad?

De Verlichtingsdoctrine bij uitstek is natuurlijk de opvatting dat het kwaad niet in de mens maar in de maatschappij moet worden gezocht – de beschaving, het christendom, het feodalisme, de eigendom, het kapitalisme, de wet, de opvoeding en wat dies meer zij – en dat het derhalve teniet kan worden gedaan door een betere maatschappij tot stand te brengen. Deze opvat-

blische Theologie?, München en Basel 1962 (1956); Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York 1960. Het verschil in benadering tussen protestanten en katholieken wordt helder weerspiegeld in het meningsverschil tussen Anders Nygren en Josef Pieper over de verhouding van *eros* en *agape*. Zie Anders Nygren, *Agape and Eros*, Londen 1953, en Josef Pieper, 'Über die Liebe', in: Josef Pieper, *Werke*, dl. IV, Hamburg 1996, pp. 296-414.

ting vormt de grondslag van wat Jacob Burckhardt ooit 'le terrible ésprit de nouveauté' heeft genoemd, een hervormingsgezindheid die naar buiten, op de wereld, is gericht en niet naar binnen, op de ziel.

De richting van de menselijke wil, de menselijke strevingen zijn geen voorwerp van morele reflectie, maar worden als gegeven genomen. De aandacht gaat uit naar de vraag hoe die strevingen kunnen worden gerealiseerd, niet naar de vraag, die vanouds in de christelijke en klassieke traditie voorop stond en door het conservatisme weer is hernomen, of ze wel moreel deugen. Het kwaad manifesteert zich voor de Verlichtingsdenkers, net als voor de traditie, in de kloof en de spanning tussen de strevingen en de wereld. Maar waar dit voor de laatste de opdracht voor de wil betekende de strevingen te conformeren aan de wereld, legde het Verlichtingsdenken, in een radicale omduiding van de menselijke conditie, deze spanning uit als een opdracht aan de wil de wereld meer in overeenstemming te brengen met de strevingen.

Hoe kan de spanning tussen de strevingen en de wereld worden geëlimineerd? Zowel de Verlichting als de traditie beschouwen de ratio als het voornaamste instrument voor dit doel. Maar wat een ander gebruik van de ratio is het! Voor de christelijke en klassieke traditie heeft de ratio de taak het innerlijk leven te ordenen, voor de Verlichting de wereld naar onze wens te herscheppen.

De nieuwe natuurwetenschappelijke methode, zoals programmatisch verwoord door Bacon en exemplarisch in de praktijk gebracht door Newton, gold voor de Verlichtingsdenkers als paradigmatisch. 'Nature and Nature's laws lay hid in night/God said, Let Newton be! And all was light.'[28] Zo moest onderzoek geschieden, zo zou er licht in de duisternis komen, zo kon de mens zich meester maken over zijn lot. Zo kon de wereld meer in overeenstemming worden gebracht met des mensen wensen, zo moest dus het kwaad worden aangepakt.

28 Alexander Pope, 'Epitaph intended for Sir Isaac Newton', in: Alexander Pope, *Collected Poems*, Londen en New York 1951, epitaaf nr. xii, p. 122.

Het gezichtspunt is in vergelijking met dat van de christelijke en klassieke traditie zo fundamenteel anders, dat veel van wat de traditie kenmerkte voor de Verlichtingsdenkers onzinnig of irrelevant leek en naar hun idee met gezwinde spoed naar de mestvaalt der geschiedenis moest worden verwezen. De gedachte van de 'donkere' Middeleeuwen en het vooruitgangsgeloof zijn toen ontstaan. Weg met die oude boeken vol betekenisloze woorden. We moeten ons losmaken van oude vooroordelen en opnieuw beginnen door 'het boek van de natuur' op wetenschappelijke wijze te bestuderen. Dat is het sentiment dat we aantreffen bij alle Verlichtingsdenkers.[29] Wie de natuurwetten kent, is niet langer volledig overgeleverd aan die natuur, maar kan haar voor zijn wagen spannen.

Deze denkwijze werd niet alleen van toepassing geacht op het terrein van de natuurwetenschappen, maar ook op mens en maatschappij, omdat er volgens de Verlichtingdenkers geen wezenlijke verschillen zijn tussen geest en lichaam, mens en materie, cultuur en natuur. Natuurverschijnselen zijn causaal gedetermineerd door verschillende natuurkrachten. De mens is dat ook. De beroemde openingszin van Benthams *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) representeert een fundamentele trek van het Verlichtingsdenken: 'De natuur heeft de mens onder de heerschappij geplaatst van twee soevereine meesters, *pain* en *pleasure*. Het is aan hen alleen aan te geven wat we behoren te doen als ook te bepalen wat we gaan doen. Enerzijds het criterium van goed en kwaad, anderzijds de keten van oorzaak en gevolg is bevestigd aan hun troon. Zij regeren ons in alles wat we doen, in alles wat we zeggen, in alles wat we denken.'[30] *Pain* en *pleasure* (nut) zijn de equivalenten in de mens-

29 J.B. Bury, *The Idea of Progress*, New York 1955. Alle Verlichtingsdenkers – Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Voltaire, Diderot, d'Alembert, etc. – delen een uitgesproken negatieve visie op het antieke en middeleeuwse denken.

30 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Londen en New York 1982, p. 11, cursief door auteur. Vgl. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), II.20: 'De dingen

en maatschappijwetenschappen van Newtons natuurkrachten. Beide verklaren op hun terrein de beweging, i.e. dat wat zich voordoet.

Het is evident dat de traditionele vraag – de gewetensvraag – of dat wat wordt gewenst moreel wel in de haak is, door dit uitgangspunt iedere betekenis verliest. Natuurlijk: men zou zich kunnen vergissen en een verkeerde nutscalculus maken, dus reflectie blijft geboden, maar het is een instrumentele in plaats van een ethische reflectie. Ze staat in dienst van de strevingen, niet erboven.[31] Van innerlijke strijd in de zin van een 'hoger zelf' dat een 'lager zelf' ter verantwoording roept, is in deze visie geen plaats, alleen van een innerlijke strijd in de zin van Buridanus' ezel, die, zoals bekend, niet kon kiezen tussen een baal stro en een emmer water.[32] Berouw en spijt benoemen niet een schuldgevoel, maar een gevoel van verdriet dat voorkomt uit een besef niet de meest optimale keuze te hebben gemaakt in termen van nuttigheid. In het algemeen kan worden gesteld dat in een dergelijke, naturalistische benadering geen ruimte is voor de ethiek, althans in de strikte zin van het woord, als *Selbstzwang*, als *inner check*.

Wanneer we nu van het niveau van het individu naar dat van

dan zijn slechts goed of kwaad in relatie tot *pleasure* en *pain*. We noemen dat goed wat geschikt is in ons *pleasure* te veroorzaken of te vermeerderen en *pain* te verminderen. En we noemen anderzijds dat kwaad, wat geschikt is een *pain* te bewerkstelligen of te vermeerderen, of een *pleasure* in ons te verminderen.' Soortgelijke formuleringen behoren tot het standaardrepertoire van het Verlichtingsdenken.

31 Consequent doorredenerend langs deze lijn zou men moeten argumenteren dat zelfs vergissen niet mogelijk is. De afweging om zich al dan niet nader op de hoogte te stellen maakt immers deel uit van de nutscalculus. Deze redenering komt men wel tegen bij neoklassieke economen, maar dat zijn dan ook erfgenamen van de Verlichtingsdoctrine.

32 De toeschrijving van de gelijkenis aan Buridanus is onjuist, want 'de beroemde ezel van Buridanus heeft zich in zijn geschriften nog niet laten vinden'. Aldus Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1919-20, II.2, p. 456.

de samenleving overgaan, rijst terstond de vraag hoe een veelheid van nutsmaximaliseerders zich tot elkaar verhoudt. Wat te doen, als zich botsingen voordoen, en de *pleasure* van de een de *pain* van de ander is? De ervaring toont aan dat dit veelvuldig het geval is. Het antwoord op deze vraag is bedrieglijk eenvoudig: gegeven de wenselijkheid van zo veel mogelijk *pleasure* en zo weinig mogelijk *pain* in de samenleving, en gegeven het feit dat de mens altijd zo veel mogelijk *pleasure* en zo weinig mogelijk *pain* voor zichzelf nastreeft, is het noodzakelijk en voldoende om hem te plaatsen in een zodanige institutionele omgeving van negatieve en positieve prikkels – *sticks* en *carrots* – dat de gewenste maatschappelijke uitkomst bereikt wordt.[33]

Met dit criterium toegerust hebben de Verlichtingsdenkers talloze instituties bekritiseerd en hervormingsvoorstellen gedaan, met het oogmerk het totale maatschappelijke nut te vergroten. Het ideeëngoed omtrent de vrijhandel van onder andere Quesnay, Turgot en Smith, dat omtrent de strafrechtshervorming van onder andere Beccaria, Bentham en Voltaire, en dat omtrent constitutionele *checks and balances* van onder andere Montesquieu en Madison c.s., zijn hiervan slechts de bekendste voorbeelden. Zo meenden de Verlichtingsdenkers het kwaad te lijf te moeten gaan, in deze opvatting nagevolgd door hun intellectuele erfgenamen: de liberalen en de socialisten.

Conservatieven zijn nooit moe geworden te wijzen op de geweldige paradox die in deze Verlichtingsdoctrine schuilt. Enerzijds verheft ze de mens tot heer der schepping, tot een ware Prometheus, die langzamerhand de natuur haar geheimen ontfutselt en de wereld meer en meer naar zijn hand zet, zich al

33 Zie John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.3.13: 'Handelingsprincipes zijn zeker inherent aan de begeertes van de mens, maar deze zijn geen aangeboren morele principes. Als hun de vrije loop wordt gelaten, zouden ze de mens ertoe brengen elke moraliteit omver te werpen. Morele wetten zijn in het leven geroepen als beteugeling en beperking van deze exorbitante verlangens, wat ze slechts kunnen zijn dankzij beloningen en bestraffingen die opwegen tegen de genoegdoening die een ieder zich voorhoudt als hij de wet breekt.'

doende bevrijdend van ziekte, pijn, armoe, dwang en onderdrukking. Thema's als vooruitgang, emancipatie, mondigheid en de zelfstandigheid van het individu, die al meer dan tweehonderd jaar de maatschappelijke orde permanent revolutioneren, vinden hier hun oorsprong. Anderzijds ontkent de Verlichtingsdoctrine het innerlijke slagveld – en daarmee de innerlijke vrijheid en verantwoordelijkheid – en reduceert de mens aldus tot een wezen, dat quasi-mechanisch reageert op externe prikkels en zodoende niet wezenlijk verschilt van een dier of zelfs van de levenloze natuur.

Cognitief is de mens een halfgod, conatief is hij een centaur: aldus het mensbeeld van de Verlichting. In beide opzichten miskent de Verlichtingsdoctrine dus wat het betekent om mens te zijn, wat ten diepste de menselijke conditie is, aldus de conservatieve aanklacht. Wat wordt daarmee bedoeld?

10

Om te beginnen de cognitie. Als een rode draad loopt door de geschiedenis van het conservatieve denken de kritiek op de Verlichtingsideeën van rationaliteit, kennis en wetenschap, ook en vooral uit naam van de rationaliteit, kennis en wetenschap. Het Verlichtingsdenken perkt deze noties in tot een specifieke variant van rationaliteit, kennis en wetenschap, zoals deze tot uitdrukking komen in de moderne natuurwetenschap en bestempelt alles wat niet op die wijze aantoonbaar is als onredelijk vooroordeel. Vanuit conservatief gezichtspunt is dit volstrekt ten onrechte. Het instrumentarium van de rede behelst veel meer dan een inductief en deductief vermogen.

Men hoeft alleen maar te denken aan de klassieke deugd van de *prudentia* – de verstandigheid – om een voorbeeld van het gebruik van de rede te hebben dat buiten de grenzen van de Verlichtingsnotie van rationaliteit valt. De kennis of wetenschap die de *prudentia* eigen is – de *ars vivendi*, de kunde van het leven – wordt in de Verlichtingsnotie niet verdiscon-

34 Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, p. 187 ff.

teerd.[34] De Verlichtingsopvatting dat hier een verkeerd gebruik wordt gemaakt van de rede en dat het dus pseudo-kennis betreft, wijst volgens de conservatief op een ernstige blinde vlek in die opvatting, die, wanneer ze maatschappelijk dominant wordt, bewerkstelligt dat de mens onnodig fouten maakt en het maatschappelijk verkeer minder gelukkig zal verlopen.

Daarbij komt dat Verlichtingsdenkers een veel te eenvoudig beeld hebben van de relatie tussen het type rationaliteit, kennis en wetenschap dat zij voorstaan en de menselijke voorspoed. Tegenover hun heilig geloof in de zegeningen van de instrumentele rede in het algemeen en de moderne natuurwetenschappelijke methode in het bijzonder stelt het conservatisme dat deze ook verwoestende effecten heeft of kan hebben en dat we sommige dingen beter niet kunnen weten of niet behoren te weten.[35]

Ten slotte heeft de toepassing van de moderne natuurwetenschappelijke methode op het gebied van mens en maatschappij geleid tot een verzameling pseudo-wetenschappen, die sociale wetenschappen worden genoemd. Gemodelleerd naar de natuurwetenschappen trachten deze ‘wetenschappen’ op quasi-natuurwetenschappelijke wijze te meten wat met geen mogelijkheid op die manier gemeten kan worden: het menselijke ‘gedrag’. De pseudo-kennis die deze ‘wetenschappen’ genereren, zijn in niets te onderscheiden van de ‘inzichten’ van de astrologie. Wanneer deze pseudo-kennis vervolgens de grondslag vormt voor individuele of collectieve beslissingen, kunnen de consequenties desastreus zijn. Het meest fameuze voorbeeld hiervan zijn de formele modellen in de economische ‘wetenschap’, die economische planning mogelijk zouden maken.

35 Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge*, New York, 1996. Het is het oude thema van de *curiositas*, de *libido sciendi*, die in de klassieke en christelijke traditie als ondeugd wordt beschouwd en door de Verlichting is omgewaardeerd tot een goede eigenschap. Zie bijvoorbeeld Augustinus, *Confessiones*, X.54 ff; Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, IIa.IIae, q. 167, maar ook Sophocles, *Oedipus Rex*.

Maar dergelijke charlatannerie is inherent aan alle 'behaviorisme'.[36]

Dit oordeel over de sociale 'wetenschappen' impliceert niet dat op het gebied van mens en maatschappij gefundeerde kennis niet bereikbaar is.[37] Een dergelijke scepsis wordt door het conservatisme niet gedeeld. Integendeel, de kennis van mens en maatschappij is niet alleen binnen bereik, we bezitten die kennis al eeuwen. Ze ligt besloten in de grote literaire, wijsgerige, theologische en juridische tradities, ook wel de *studia humanitatis* of *humaniora* genoemd. Daar moet wie mens en maatschappij tracht te begrijpen te rade gaan.

11

Dan de conatie. Zoals gezegd zijn in de Verlichtingsdoctrine *pain* en *pleasure* (nut) de equivalenten in de mens- en maatschappijwetenschappen van Newtons natuurkrachten. Beide verklaren op hun terrein de beweging, dat wat zich voordoet. De mens is nimmer in staat zich niet gebonden te verklaren aan de uitkomst van zijn (individuele) nutscalculus. Dit is de kurk waarop alles drijft. Wanneer de constellatie van *pleasures* en *pains* verandert, verandert ook de 'bewegingsrichting' van de mens. Zeker, de mens kan zich vergissen en zijn nut *de facto* niet maximaliseren, maar dat betekent niet dat hij iets anders na zou kunnen streven dan nutsmaximalisatie. Een ieder die beweert dat hij dat wel kan, is bevangen door mooi klinkende maar betekenisloze woorden, aldus de Verlichtingsfilosofie.

Bentham vat het fraai samen in zijn *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, wanneer hij het nutsprincipe con-

36 Zie bijvoorbeeld Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago en Londen 1987, Introduction.

37 Overigens wordt aan sociale faculteiten veel gedaan wat niet behavioristisch genoemd kan worden en veeleer aansluit bij de traditionele humaniora. Daarop ziet de conservatieve kritiek uiteraard niet. Zie Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, I.1; Alidair MacIntyre, *After Virtue*, 2e ed., Notre Dame 1984, hfst. 8.

trasteert met het ascetisch principe. De voorstanders van dit laatste principe zijn tweeërlei: een *philosophical party* en een *religious party*. 'Hoop, i.e. het vooruitzicht van *pleasure*, schijnt de eersten te hebben voortgedreven. Hoop, voedsel van de filosofische trots, op eer en reputatie in de ogen der mensen. Angst, i.e. het vooruitzicht van *pain*, schijnt de laatsten te hebben voortgedreven. Angst, kind van bijgelovige inbeelding, voor toekomstige straf door een gemelijke en wraakzuchtige godheid.'[38]

Het principe van ascetisme is niets anders dan een vorm van slordig en onzuiver denken, volgens Bentham. 'Het ascetisch beginsel schijnt oorspronkelijk het droombeeld geweest te zijn van zekere overhaastige theoretici die, toen ze hadden waargenomen of zich verbeeld dat bepaalde *pleasures*, geoogst onder specifieke omstandigheden, op de lange duur gepaard gingen met meer dan equivalente *pains*, de gelegenheid te baat hebben genomen aanmerkingen te maken op alles wat zich aandiende onder de naam *pleasure*. Toen ze zover gekomen waren, zijn ze hun uitgangspunt vergeten, hebben de lijn doorgetrokken en zijn zover gegaan te denken dat het verdienstelijk is *pain* lief te hebben. Zelfs dat is in de grond slechts een verkeerde toepassing van het nutsprincipe.'[39]

Dit misverstand is niet zonder gevolgen gebleven voor de mensheid, meent Bentham, want 'de ideeën van het grootste deel der mensheid hebben vanouds een tik meegekregen van dit ascetisch beginsel: sommigen van het filosofische, anderen van de religieuze variant, weer anderen van beide. Ontwikkelde mensen vaker van de filosofische variant, omdat deze beter past bij de verhevenheid van hun ideeën, het volk vaker van de bijgelovige variant omdat die beter past bij de bekrompenheid van hun geest, niet gehinderd door kennis, alsook bij hun verachtelijke toestand, die leidt tot voortdurende aanvallen van angst.'[40]

38 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp. 17-18.

39 *Ibid.*, p. 21.

40 *Ibid.*, p. 19.

Zonder moeite herkennen we in de *philosophical party* degenen die zich door de Grieken en Romeinen geïnspireerd weten en in de *religious party* het christendom. Voor Bentham zijn beide even absurd. Tezamen vormen ze misschien wel het grootste obstakel op het pad naar waarheid en geluk. Want 'de twee bronnen hebben zich op natuurlijke wijze vermengd, zodat men lang niet altijd weet door welke van de twee men vooral is beïnvloed en ze elkaar veelal bevestigen en beeldender maken. Het is deze samensmelting die een bondgenootschap mogelijk maakte tussen deze twee partijen die zo verschillend van aard zijn, en hen bewoog zich bij diverse gelegenheden te verenigen tegen de gezamenlijke vijand: de aanhanger van het nutsprincipe.'[41]

Hoe waar is dit alles niet, ook in de ogen van de conservatief. Alleen berust volgens de laatste niet het beginsel van het ascetisme maar dat van het nut op slordig en onzuiver denken. Bijgevolg zijn in zijn opvatting de filosofische en de religieuze *party* niet het grootste obstakel op het pad naar waarheid en geluk, maar de belangrijkste wegwijzers op dat pad. 'Niets is zekerder dan dat onze zeden, onze beschaving en alle goede dingen die verbonden zijn met onze zeden en beschaving in deze Europese wereld van ons, eeuwenlang gebaseerd zijn geweest op twee principes en de resultante waren van een combinatie van die twee: ik bedoel *the spirit of a gentleman* en *the spirit of religion*', zo drukte Burke het uit.[42]

Uit dit alles kan een belangrijke conclusie worden getrokken: het nuttigheidsbegrip van de Verlichting is geenszins het formele begrip dat het op het eerste gezicht lijkt. De Verlichtingsdoctrine is gericht tegen de traditionele opvatting, van klassieke en christelijke makelij, dat de mens moet waken voor wat hem als *pleasure* voorkomt en *pain* niet moet schuwen, om een goed leven te leiden. Dat er iets radicaal verkeerd is in zijn natuurlijke affectieve huishouding en een innerlijke strijd noodzakelijk is teneinde die huishouding op orde te brengen.

41 *Ibid.*, p. 19.

42 Edmund Burke, *Reflections*, pp. 172-173. Cursivering toegevoegd.

Dat de mens van nature een barbaar is en alleen *the spirit of a gentleman* en/of *the spirit of religion* hem tot een beschaafd wezen maken, tot een wezen dat menselijk is in de volle zin van het woord.

Volgens de Verlichtingsdenkers is dit een verkeerde toepassing van het nutsprincipe. Het is een onzindelijke wijze van denken die nodeloos 's mensen geluk in de weg staat. Met de natuurlijke affectieve huishouding van de mens is doorgaans niets mis. Hij is zeker niet geneigd tot alle kwaad. En daarmee zijn we bij de kern van de zaak: in het Verlichtingsdenken verdampt de notie van het kwaad in de mens.

12

Twee verschillende argumentatielijnen zijn daarbij te ontwaren. Ofwel de aanwezigheid van natuurlijke kwade affecten wordt ontkend, ofwel de aanwezigheid van deze affecten wordt erkend, maar de kwalijkheid ervan wordt ontkend. De eerste argumentatielijn kent weer twee verschillende varianten. In de eerste plaats de variant die ervan uitgaat dat de mens bij zijn geboorte geen *innate principles* heeft, noch van speculatieve aard noch van praktische aard. Zijn geest is een *tabula rasa*. Locke's *Essay Concerning Human Understanding* wordt doorgaans aangewezen als *fons et origo* van deze opvatting.[43] Ook de Verlichtingsdenkers zelf verwezen graag naar Lockes *Essay* als lichtend

43 Zie Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne*, III.1: 'L'empirisme de Locke'. De vraag is natuurlijk of de Verlichtingsdenkers zich op Locke beriepen uit overtuiging of om zich niet te encanailleren met de vermaledijde Spinoza en Hobbes. De meningen lopen uiteen. Duidelijk is in ieder geval dat, zoals Hazard stelt, 'hij voor geen prijs verward wilde worden met de materialisten en daartegenover het bestaan bevestigde van een eeuwig wezen, een denkend beginsel, oneindig wijs'. Dat laat open of Lockes soms vrome uitlatingen uit te leggen zijn als een vorm van voorzichtigheid. Vgl. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953, pp. 202-251; en de tegenovergestelde visie: John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge etc. 1982.

voorbeeld.[44] En in de tweede plaats de variant die ervan uitgaat dat de mens van nature goed is, een opvatting die vooral door de werken van Rousseau grote aanhang heeft verworven.[45] 'De mensen zijn slecht, de trieste en voortdurende ervaring daarvan maakt het bewijs ervan overbodig; toch is de mens van nature goed', aldus Jean-Jacques.[46]

Hoewel in een bepaald opzicht een omkering van het Lockeaanse perspectief zoals zojuist geschetst, is Rousseaus opvatting wat betreft het probleem van het kwaad slechts een radicalisering ervan. In zijn optiek is de mens niet slechts een onbeschreven blad van origine, maar moreel goed. Ernst Cassirer merkt

44 Vgl. Jean Le Rond d'Alembert, *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, in de *Encyclopédie*, dl. I, Parijs 1751, p. xxvii: 'Men kan zeggen dat hij de metafysica heeft geschapen, ongeveer zoals Newton de fysica heeft geschapen. Hij bedacht dat de abstracties en de belachelijke vragen die tot dan toe de gemoederen hadden bewogen en die tot de kern van de filosofie waren gemaakt, het deel ervan waren dat men vooral moest verbieden. Hij zocht in de abstracties en het misbruik van namen de voornaamste oorzaken van onze vergissingen en daar vond hij ze ook. Om onze geest te kennen, zijn ideeën en affecten, bestudeerde hij in het geheel geen boeken, daar die van weinig kennis getuigden; hij stelde zich ermee tevreden zich diep in zichzelf te keren en, nadat hij zo gezegd zichzelf lange tijd had beschouwd, deed hij in zijn traktaat over de menselijke opvoeding niets anders dan aan de mensen de spiegel presenteren waarin hij zichzelf had gezien. Hij bracht, in één woord, de metafysica terug tot wat ze feitelijk moet zijn: de experimentele fysica van de geest.'

45 Maar ook door bijvoorbeeld Diderot is verkondigd: 'Wilt u in het kort de geschiedenis weten van onze misère? Hier is ze. Ooit bestond er een natuurlijke mens. Men heeft binnen in die mens een kunstmatige mens geïntroduceerd en in die holte is een permanente oorlog ontstaan die het gehele leven duurt. Nu eens is de natuurlijke mens de sterkere, dan weer wordt hij gevloerd door de morele en kunstmatige mens. En zowel in het ene als in het andere geval wordt het trieste monster ontworteld, gekweld, gemarteld en op het rad gelegd, zonder onderbreking ongelukkig.' Geciteerd in: Paul Hazard, *La Pensée Européenne*, p. 164.

46 Rousseau, *Discours de l'Inégalité parmi les Hommes* (1755), note i.

hierover in *Die Philosophie der Auflärung* op: 'De gedachte van de zondeval heeft ook voor hem alle kracht en gelding verloren. Op dit punt heeft hij het orthodoxe systeem niet minder scherp en niet minder radicaal bestreden dan Voltaire en de denkers uit de kring der encyclopedisten dat gedaan hebben. Hier is het dan ook tot een onverzoenlijk conflict en een definitieve breuk tussen hem en de kerkelijke leer gekomen. In haar oordeel over zijn geschriften heeft de kerk zelf deze kernvraag onmiddellijk met volledige helderheid en beslistheid als het beslissende probleem eruit gelicht. Het mandaat waarin Christoph de Beaumont, aartsbisschop van Parijs, de *Émile* in de ban doet, benadrukt dat Rousseaus these dat de eerste strevingen van de menselijke natuur altijd onschuldig en goed zijn, in scherpe tegenstelling staat tot alles wat de Heilige Schrift en de kerk over het wezen van de mens onderwezen hebben'.[47]

Voor beide Verlichtingsvarianten – de Lockeaanse en de Rousseauiaanse – dient de oorsprong van het kwaad niet in de mens gezocht te worden, maar in de maatschappij. Als er al kwaad in hem schuilt dan is dat een afgeleid kwaad, veroorzaakt door een maatschappij die de mens gemaakt heeft tot wat hij is. Verbetert de maatschappij, dan wordt ook de mens een beter wezen. Verschil is er ook. In de Lockeaanse opvatting van de mens als *tabula rasa* herkennen we de grondslag van het 'maakbaarheidsidee' dat in de negentiende en de twintigste eeuw bovenal in de socialistische traditie weerklank vindt, het idee dat mens en maatschappij volledig kneedbaar zijn, niets vastligt in de aard der dingen en een juiste politiek dus een fundamenteel andere en betere mens en maatschappij kan scheppen.[48] In de

47 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, pp. 207-208, cursivering toegevoegd.

48 Deze gedachte wordt overigens pas door de late, radicale Verlichtingsdenkers verdedigd. Locke zou de consequenties die de *philosophes* uit zijn theorie trokken zeker niet gedeeld hebben. Zie J.B. Bury, *The Idea of Progress*, hfst. 6-8. Integendeel; wanneer men zich, met die conclusies in het achterhoofd aan de lezing van Lockes *Essay Concerning Human Understanding* zet, kan men niet anders dan besluiten dat Locke iets anders

Rousseauiaanse opvatting herkennen we de grondslag van het anarchisme en het 'terug naar de natuur'-denken, dat een diepe invloed had en heeft op het moderne denken over milieu, maar ook over seksualiteit, omgangsvormen, opvoeding en de waarde van moraal in het algemeen.

Het conservatisme heeft geen goed woord over voor deze opvattingen. Ze getuigen van psychologische blindheid en leiden bovendien tot een aanpak van het kwaad die op het verkeerde punt aangrijpt en dus op zijn best zonder resultaat zal blijven, maar waarschijnlijk juist het tegendeel zal bewerkstelligen van wat wordt beoogd.

13

De tweede argumentatielijn in het Verlichtingsdenken die gericht is tegen de traditionele gedachte van 's mensen geneigdheid tot het kwaad behelst de erkenning van de aanwezigheid van de traditioneel als kwalijk bestempelde affecten, maar de ontkenning van de kwalijkheid ervan. *Locus classicus* in dezen is Mandevilles *Fable of the Bees*, dat als veelzeggende ondertitel heeft: 'private vices, public benefits'.[49] Het werk bestaat uit een gedicht en een uitgebreide toelichting erop en verdediging ervan.

voor ogen had dan de radicale Verlichtingsdenkers ervan gemaakt hebben. Ook de echte Locke heeft school gemaakt. De Verlichting heeft, naast de zojuist besproken benadering, nog een andere, in vele opzichten tegengestelde, intellectuele traditie opgeleverd, die zich eveneens en met meer recht beriep op Locke, daar ze trouwer is aan diens bedoelingen. Dit is de traditie van het marktliberalisme. Zie hierna. Vgl. F.A. von Hayek, 'Individualism: True and False', in: F.A. von Hayek, *Individualism and Economic Order*, pp. 1-32; J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londen 1952; G.H. Sabine, 'The Two Democratic Traditions', in: *Philosophical Review*, bd. LXI (1952), pp. 451-474; Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Londen 1961, hfst. IX.

49 Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees* (1725-29), bezorgd door F.B. Kay, 2 dln., Indianapolis 1988.

Het gedicht, getiteld 'The Grumbling Hive' verhaalt van 'A spacious Hive well stockt with Bees/ That liv'd in Luxury and Ease/ And yet as fam'd for Laws and Arms/ As yielding large and early Swarms/ Was counted the great Nursery/ Of Sciences and Industry/ No Bees had better Government/ More fickleness, or less Content/ They were not Slaves to Tyranny/ Nor rul'd by wild Democracy/ But Kings, that could not wrong, because/ Their Power was circumscrib'd by Laws.'[50] Kortom, het gaat goed met de bewoners van de bijenkorf.

Wat zijn de oorzaken van die voorspoed? Het zijn 'lust', 'vanity', 'enmity', 'deceit', 'sloth', 'avarice', 'pride', 'envy', 'drunkenness', 'gluttony' enzovoorts. 'Thus every Part was full of Vice/ Yet the whole Mass a Paradise.'[51] Want 'Thus Vice nurs'd Ingenuity/ Which joined with Time and Industry/ Had carry'd Life's Conveniencies/ It's real Pleasures, Comforts, Ease/ To such a Height, the very Poor/ Liv'd better than the Rich before/ And nothing could be added more.'[52]

Toch waren de bijen niet tevreden: 'But all the Rogues cry'd brazenly/ Good Gods, Had we but Honesty!'[53] Dit werkt op de zenuwen van Jupiter: 'But Jove with Indignation mov'd/ At last in Anger swore, He'd rid/ The bawling Hive of Fraud; and did.'[54] De gevolgen zijn desastreus. De eens zo grote, welvarende en bloeiende bijenkorf verwordt tot een miezerige kolonie bijen, die in armoe en ellende hun dagen slijten.

Het gedicht besluit met 'The Moral': 'Then leave Complaints: Fools only strive/ To make a Great an Honest Hive/ T'enjoy the World's Conveniences/ Be fam'd in War, yet live in Ease/ Without great Vices, is a vain/ Eutopia seated in the Brain/ Fraud, Luxury and Pride must live/ While we the Benefits receive.'[55] Een ware 'Umwertung aller Werte' wordt hier door Mandeville

50 *Ibid.*, p. 17.
51 *Ibid.*, p. 24.
52 *Ibid.*, p. 26.
53 *Ibid.*, p. 27.
54 *Ibid.*, p. 27.
55 *Ibid.*, p. 36.

voorgesteld. Zo ongeveer alles wat traditioneel werd be- en veroordeeld als een kwade aandrift, wordt in de *Fable of the Bees*, met kennelijk genoegen, gepresenteerd als een goede eigenschap, omdat de maatschappelijke consequenties ervan veelal gunstig zijn.

Deze gedachte is onmiskenbaar de kern van wat later het liberalisme is gaan heten en met name door Adam Smiths *Wealth of Nations* (1776) *salonfähig* is gemaakt. Smiths werk kan beschouwd worden als een gekuiste versie van Mandevilles *Fable*, waarin de verdediging van de kwade aandriften wordt verhuld door het gebruik van het veel minder provocatieve begrip 'eigenbelang'. 'Wij verwachten ons avondeten niet op grond van de welwillendheid van de slager, de brouwer en de bakker, maar op grond van hun zorg om hun eigenbelang', zo luidt een van de bekendste adagia in de *Wealth of Nations*.[56] Dat wat traditioneel als zondig wordt afgekeurd, is juist toe te juichen, omdat het maakt dat mensen elkaar wederzijds helpen, ook al hebben ze slechts hun eigen voordeel op het oog. Hebzucht bijvoorbeeld maakt dat iemand zaken of diensten te koop of te huur aanbiedt die anderen graag willen hebben en maakt bovendien vaak dát zij het *überhaupt* willen hebben. Maar ook de wellust, de eerzucht, de afgunst en de diverse andere zonden zwengelen dit proces van wederzijdse dienstverlening aan en houden het op gang.

Het conservatisme is ook tegen deze argumentatielijn gekant. In dit geval echter niet omdat de redenering onnozel en wereldvreemd is, maar juist omdat ze al te cynisch en *weltmännisch* is. Mandevilles 'Introduction' op de *Fable* spreekt boekdelen: 'Een van de voornaamste redenen waarom zo weinig mensen zichzelf begrijpen is dat de meeste auteurs de mensen altijd maar leren wat ze behoren te zijn en zich vrijwel nooit vermoeien hun te vertellen wat ze in werkelijkheid zijn. Ik geloof dat de mens een samenstel is van verschillende begeertes, die hem alle, wanneer ze worden geprikkeld en de bovenhand verkrijgen,

56 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* (1776), I.2.

om de beurt beheersen, of hij wil of niet.'[57] Met andere woorden: de kloof tussen *Sollen* en *Sein* kan niet gedicht worden, of het zou moeten zijn door de norm aan te passen aan de feiten. Het omgekeerde na te streven en de norm tot maatstaf van de feiten te maken, is zinloos, omdat de mens nu eenmaal is zoals hij is en ook nimmer zal verbeteren.

Deze visie miskent naar het oordeel der conservatieven de werkelijke verhouding tussen de sfeer van het *Sollen* en de sfeer van het *Sein*. Anders dan Mandeville c.s beweren, is de mens niet per definitie een slaaf van zijn begeertes, hoewel hij het wel gemakkelijk kan worden. Dat een systeem van wederzijdse dienstverlening, gebaseerd op allerlei kwalijke affecten die in de mens huizen – en die door de vrije werking van dat systeem ook nog eens aangevuurd worden – 'werkt', in die zin dat het het nut maximaliseert, zal geen conservatief ontkennen. Anders dan 'linkse' critici, gelooft de conservatief niet dat de markt faalt, getoetst aan zijn eigen notie van succes: de nutsmaximalisatie. De kritiek van de conservatief heeft geen betrekking op de vraag of de markt waarmaakt wat hij belooft, maar op de vraag of dat wat de markt ons belooft altijd wel zo begerenswaardig is. Immers, de begeertes – of in een moderner jargon: de preferenties – zijn voor de markt het uitgangspunt dat niet *in Frage* wordt gesteld. Voor de conservatief daarentegen zijn de begeertes de kern van het probleem. De kritiek op het marktdenken die hierin besloten ligt, is fundamenteel, veel fundamenteler dan bijvoorbeeld de welvaartstheoretische of Keynesiaanse kritiek,[58]

57 Mandeville, *ibid*., p. 39. Een vergelijkbaar sentiment treft men al aan bij Machiavelli, *Il Principe* (1513), hfst. 15: 'Want er is zo'n groot verschil tussen hoe men leeft en hoe men zou moeten leven dat iemand, die wat men doet verwaarloost voor wat men zou moeten doen, eerder zijn ondergang dan zijn redding tegemoet gaat.' Vgl. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago en Londen 1978, hfst. 2, en van dezelfde auteur, 'The Three Waves of Modernity', in: Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit 1989.

58 Zie voor wat betreft de welvaartstheorie: Tyler Cowen (red.), *The Theory of Market Failure*, Fairfax 1988, en voor wat betreft het Keynesianisme: W.H. Hutt, *The Keynesian Episode: A Reassessment*, Indianapolis 1979.

want ze betreft het doel en niet de wijze waarop dat doel bereikt dient te worden.[59]

14

Ook de Verlichtingsfilosofie erkent dat aan de conatie grenzen gesteld dienen te worden. Dat geldt voor de Lockeaanse, maar ook voor de Rousseauiaanse en de Mandevilleaanse variant. Begeertes, i.e. preferenties, zijn niet geheel en al *legibus solutae*, verheven boven iedere norm. Kwade aandriften zijn in deze kwade wereld nu eenmaal een feit. En wanneer hebzucht leidt tot diefstal, wellust tot verkrachting, eerzucht tot moord, heerszucht tot onderdrukking, enzovoorts, kan men immers bezwaarlijk blijven toezien. Wat in zo'n geval te doen?

Het kwaad in de menselijke inborst is een feitelijk gegeven, ook al is het volgens de Verlichtingsdenkers geen natuurgegeven. De mens wordt volgens de Verlichtingsfilosofie immers ge-

59 Daarmee wil niet gezegd zijn dat het conservatisme geen oog heeft voor de excellenties van de markt. Integendeel. Veel conservatieven zijn uitgesproken voorstanders van de markteconomie, Burke voorop. Zie zijn *Thoughts and Details on Scarcity* (1795), in: Edmund Burke, *Miscellaneous Writings*, Indianapolis 1999, pp. 49-92. Maar conservatieven hebben, anders dan veel liberalen, ook een open oog voor de beperktheid en de gevaren van het marktdenken. Burke is een voorstander van de marktwerking, maar betreurt de dominantie van 'sophists, oeconomists, and calculators'. Zie de *Reflections*, p. 169 Ook Adam Smith zou trouwens vreemd opgekeken hebben als hij wist op welke terreinen des levens theoretici die zich op hem beroepen het marktdenken toepassen. Zie bijvoorbeeld Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York 1957; Gary Becker, *A Treatise on the Family*, Cambridge, Mass., 1981; Richard Posner, *Economic Analysis of Law*, Boston en Toronto 1986: marktinterpretaties van respectievelijk het democratische politieke bestel, het gezin en het rechtsbestel, die naar conservatieve opvatting schraal en opppervlakig zijn en, wanneer ze als norm of als vanzelfsprekendheid gelden, zeer schadelijke consequenties hebben voor deze terreinen des levens.

regeerd door begeertes en veel van die begeertes zijn in de maatschappij zoals wij haar kennen van kwalijke aard. Te denken valt bijvoorbeeld aan haat, afgunst en toorn. Voor zover deze begeertes niet kunnen worden ingetoomd door het systeem van wederzijdse dienstverlening, dienen ze op andere wijze ingetoomd te worden, op straffe van een terugval in de barbarij of verval tot een akelig despotisme.

Hoe? In het Verlichtingsdenken worden drie essentiële institutionele *checks* op de kwalijke passies onderscheiden: de staat, de publieke opinie en een *inner control* die het resultaat is van opvoeding. Deze instituten kunnen d.m.v. beloningen en straffen de individuele calculus van *pain* en *pleasure* zodanig manipuleren dat het gewenste gedrag resulteert.

Zoals we hebben gezien, beschouwt ook het conservatisme, dat de klassieke en de christelijke traditie volgt, de staat, de publieke opinie en een door de opvoeding ingeplante *inner control* als primaire bronnen van orde, als buffers tegen de barbarij. Op het eerste gezicht lijken de traditioneel-conservatieve en de Verlichtingsvisie op dit punt dus sterk op elkaar. Maar de schijn bedriegt. Er bestaan tussen beide visies wezenlijke verschillen.

Ten eerste met betrekking tot de analyse en waardering van de *inner control*. Voor het Verlichtingsdenken heeft de *inner control* een negatieve connotatie: het staat voor de meest vergaande inperking van de vrijheid. In de conservatieve opvatting daarentegen is, zoals we hebben uiteengezet, de *inner control* de voorwaarde bij uitstek voor de vrijheid.

Hiermee hangt nog een tweede verschil samen tussen de Verlichtingsopvatting en de conservatieve visie. De eerstgenoemde heeft een sterke voorkeur voor de staat en de wet als instrument om kwalijke passies in te tomen. De sociale controle staat qua maatschappelijk belang duidelijk op het tweede plan en wordt, onder invloed van onder andere Rousseau en J.S. Mill, zelfs afgewezen als een vorm van onvrijheid.[60] Conservatieven hebben precies de omgekeerde visie.

60 Rousseau, *Discours de l'Inégalité parmi les Hommes* (1755), note o; J.S. Mill, *On Liberty* (1859). Zie over Mill: Gertrude Himmelfarb, *On Liberty & Liberalism*,

Samenvattend kan worden gesteld dat Verlichting en conservatisme een tegenovergestelde opvatting hebben over de drie genoemde bronnen van orde. Voor het conservatisme is de *inner control* de belangrijkste en bij uitstek menselijke bron van orde. De sociale controle is het voornaamste instrument om enerzijds die *inner control* te vormen en anderzijds als achtervanger te fungeren als die onvoldoende sturing geeft. En het juridisch instrumentarium van de staat is slechts *ultimum remedium*, als niets anders blijkt te werken.

Voor de Verlichting is de aanpak van intolerabel gedrag eerst en vooral een zaak van de staat en het recht. De sociale controle vult het juridisch instrumentarium aan, maar staat tevens bij vele Verlichtingsdenkers in een kwade reuk. Ze is immers niet openbaar en voor iedereen gelijk en ze behoeft niet beargumenteerd te worden. Het is de methode van het 'vooroordeel' en het 'conformisme' en de bron van conditionering en indoctrinatie. De *inner control* ten slotte is vanuit Verlichtingsperspectief niets anders dan precies genoemde conditionering en indoctrinatie: de resultante van de verinnerlijking van sociale beloningen en straffen. Dat wat het conservatisme het geweten noemt en roemt als het hoogste in de mens, wordt door het Verlichtingsdenken bestempeld als een vreemd element in de mens, dat hem nog het meest van alles belemmert in zijn vrijheid, omdat het een innerlijke belemmering is. De gewetensvorming, de morele opvoeding, die volgens de conservatief de voorwaarde is voor vrijheid, verschijnt hier als de meest diepgaande inbreuk op die vrijheid.

San Francisco 1990. Het verschil tussen Rousseau en Mill c.s. enerzijds en het conservatisme, maar ook de oudere Verlichtingsdenkers anderzijds, ligt niet in de perceptie van het belang van 'het oog van de ander', maar in de waardering ervan. De negatieve waardering van sociale controle is een van dé innovaties van de Romantiek, maar is in wezen niet meer dan een radicalisering van het vrijheidsbegrip van de Verlichtingsfilosofen. Zie Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.28.12, die niet alleen geen kwaad ziet in sociale controle, maar deze zelfs beschouwt als de meest effectieve wijze om de mens in het gareel te houden.

15

Wanneer we nu in vogelvlucht de historische ontwikkeling van de afgelopen tweehonderd jaar overzien en er vanuit een conservatief perspectief ons licht over laten schijnen, welke conclusies kunnen we dan trekken over onze tijd en de nabije toekomst?

De kern van het conservatisme is de overtuiging dat het menselijk geluk en de vrijheid vooral afhangen van een innerlijke gesteldheid die de resultante is van een innerlijke strijd tegen allerlei primaire impulsen die de mens op het verkeerde pad brengen. De mens is geneigd aan deze primaire impulsen gehoor te geven, omdat in hun navolging ogenschijnlijk zijn geluk besloten ligt. Nadere bezinning leert echter dat het tegendeel het geval is. Toegeven aan primaire impulsen luidt voor het individu en de collectiviteit veelal misère in: armoede, ziekte, twist, eenzaamheid, smaad, onderdrukking, oorlog, dood. Eerzucht, heerszucht, hebzucht, wellust, et cetera zijn demonische krachten met een vernietigend effect op geest en lichaam, op de sociale orde en harmonie en op de wereld om ons heen.

Het is dus merkwaardig gesteld met de mens. In tegenstelling tot de andere schepselen doet hij niet spontaan en vanzelf het goede. Hij valt daarmee in zekere zin buiten de scheppingsorde. Hij is bezoedeld met het kwaad en hij behoeft reiniging alvorens hij in staat is tot het goede. Die reiniging kan op verschillende wijzen geïnterpreteerd worden: als een verheffing of als een ommekeer. Hoe dit ook zij: steeds gaat het om het inzicht dat de mens, om het goede te doen, moet waken voor wat hem als *pleasure* voorkomt en niet per definitie moet schuwen wat hem als *pain* voorkomt. Het goede doen vereist derhalve vaak het *contre coeur* gaan. Dit vereist op zijn beurt een gezamenlijke inspanning van de rede en de wil. Indien deze innerlijke discipline niet aanwezig is, kan chaos en anarchie alleen voorkomen worden door disciplinering van buitenaf: door sociale controle of het dwangapparaat van de staat.

Wanneer we nu een blik werpen op de geschiedenis, dan kunnen we het volgende vaststellen. Ten eerste: twee intellectu-

eel-morele tradities hebben dit gedachtegoed door de eeuwen heen van generatie op generatie overgeleverd. Enerzijds de aristocratische traditie – de belichaming van Burkes *spirit of a gentleman* –, die vooral georiënteerd was op het erfgoed van de oude Grieken en Romeinen[61] en anderzijds de christelijke traditie – de belichaming van Burkes *spirit of religion* –, die zich vooral liet leiden door het bijbelse woord.[62]

Ten tweede: Verlichting en Revolutie vormen een radicale breuk met deze tradities en dus met het gedachtegoed dat ten grondslag ligt aan de westerse beschaving.

Ten derde: Verlichting en Revolutie zijn er niet in geslaagd de twee aloude tradities ineens weg te vagen. De geest was uit de fles, maar dat betekende niet dat het meteen en volledig met de klassieke en christelijke traditie gedaan was. In 1815 begint een periode die bekend staat als de Restauratie, een periode waarin doelbewust een herstel van de voormalige orde werd nagestreefd, zij het uiteraard niet *tout court.* Nog heel lang zijn de klassieke en christelijke traditie aldus de dominante intellectueel-morele tradities gebleven in het Westen, ondanks alle vernieuwing en verandering.[63]

Het is eigenlijk pas in onze tijd dat ze zo goed als verdwenen zijn uit het bewustzijn van de meerderheid van de westerse bevolking. De Eerste Wereldoorlog was daarvan de opmaat en de culturele revolutie van eind jaren zestig heeft de traditie de nekslag toegebracht. Het gevolg is dat sedert kort generaties opgroeien, die noch van de klassieke traditie, noch van de christelijke traditie iets hebben meegekregen, generaties die het geheel

61 Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Brunswick, N.J., 1997.

62 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1919.

63 De overdracht van klassieken geschiedde met name door het gymnasiale en universitaire onderwijs in de *humaniora*, de overdracht van de christelijke leer door de kerken. De uitholling respectievelijk neergang van deze instituties in de twintigste eeuw is dan ook meer dan symbolisch voor de algemene ontwikkeling.

en al moeten doen met de opvattingen van het Verlichtingsdenken.

16

Is dat erg? In de ogen van de conservatief wel. Het vormt zelfs de grootste bedreiging voor de mensheid anno nu. Het Verlichtingsdenken heeft de mens enerzijds bevrijd van de innerlijke morele censor, die volgens vroegere generaties nodig was om hem op het rechte pad te houden en zo beschaving, menselijkheid en vrijheid mogelijk te maken. Anderzijds heeft het hem een technisch instrumentarium aangemeten dat ongeëvenaard is in de geschiedenis. Het Verlichtingsdenken heeft de mens met andere woorden tot een ongekend zwaarbewapende barbaar gemaakt, een wezen dat alles beheerst behalve zichzelf.

Als deze visie juist is, moeten de effecten van de barbarisering in de werkelijkheid terug te vinden zijn.[64] Als we beginnen met de – in meer dan één opzicht – grofste indicatoren van barbarij – moorddadigheid en onderdrukking – dan kan volgens de conservatief niet anders dan geconcludeerd worden dat de twintigste eeuw een dieptepunt in de mensheidsgeschiedenis was. Honderzeventig miljoen *deaths by government* alleen al,[65] waarvan een flink deel in Europa; en de aanwezigheid van despotische regimes, juist ook in Europa, waarbij vergeleken de tirannieën uit het verleden bijna arcadisch ogen. En dit alles in de rotsvaste overtuiging dat de twintigste eeuw ten opzichte van het verleden een flinke sprong voorwaarts was qua beschaving, menselijkheid en vrijheid.

Wanneer we nu afdalen naar een minder dramatisch niveau en onze blik richten op alledaagse ontwikkelingen in deze tijd,

64 In dit verband mag niet onvermeld blijven dat bij de bestorming van de Bastille, ‘het gehate symbool van het despotisme’, bleek dat de gevangenis slechts zeven gevangenen behuisde. Dit zegt veel over het despotische karakter van het *ancien régime* en over de redelijkheid van de revolutionairen.

65 R.J. Rummel, *Death by Government*, New Brunswick, N.J., 1994.

die gemakkelijk over het hoofd worden gezien of worden afgedaan als onbetekenend, dan zijn er talloze verschijnselen aan te wijzen, die allemaal te maken hebben met het geleidelijk verdwijnen van de *inner control*. Om te beginnen krijgen hierdoor de begeertes vrij spel. Hoogmoed, hebzucht, wellust, toorn, gulzigheid, afgunst, onverschilligheid en hun talrijk kroost kunnen ongegeneerd worden botgevierd en tieren dan ook welig. De gevolgen zijn groot. Crimineel en onbehoorlijk gedrag neemt toe: moord, diefstal, gewelddadigheid, fraude, overspel, maar ook kwaadsprekerij, smaad, tiranniek gedrag, ongeïnteresseerdheid et cetera. Sociabiliteit en altruïsme nemen af: welwillendheid, medelijden, zorg, hulp, bescherming, aandacht, respect, liefde.

De noodzaak van sociale controle neemt dus toe, maar de acceptatie ervan neemt recht evenredig af, daar ze wordt uitgelegd als een zware inbreuk op de individuele vrijheid. De bijsturing en correctie van het handelen van de mens door anderen, wordt als moreel kwestieus ervaren. Dit geldt zelfs voor de verhouding tussen ouders en kinderen, die al in een heel vroeg stadium worden geacht 'zelfstandig' te kiezen, en dus *a fortiori* voor alle minder intieme verhoudingen. Dit gebrek aan legitimiteit leidt ertoe dat de sociale controle afneemt in plaats van toeneemt. Daarmee vervluchtigt een tweede belangrijke bron van maatschappelijke – en spirituele – orde.

Dit alles resulteert in toenemende sociale problemen, waarvoor de hulp van de staat wordt ingeroepen, in een poging met het juridisch instrumentarium de nood te lenigen.[66] Een lawine aan regelgeving en beleid is het gevolg. Het effect is een opzwelling van de staat, die zowel het intolerabele gedrag moet tegengaan en bestraffen, alsook het tekortschietende particuliere intitiatief in hulp en zorg moet compenseren. Nu zijn er twee

66 Bij liberalen bestaat het idee ontstaan dat veel sociale problemen ook door marktwerking kunnen worden opgelost. Vgl. vooral Murray Rothbard, *For a New Liberty*, New York 1978, en *The Ethics of Liberty*, New York 1998, die juist door zijn principiële stellingname de absurde consequenties van het liberale denken blootlegt.

mogelijkheden: of de staat slaagt daarin, of niet. In het laatste geval ontstaat er geleidelijk aan anarchie, waarin het recht van de sterkste ongehinderd zal gelden.[67] Het is evenwel ook mogelijk dat de staat er wel in slaagt orde te scheppen in de chaos. Maar dan ontstaat geleidelijk aan een albedil, die wellicht niet despotisch is in de klassieke zin van het woord, maar despotisch op de wijze als door Tocqueville op onnavolgbare wijze beschreven in zijn *De la Démocratie en Amerique*.

Enerzijds ziet men, zo schrijft hij, 'een ontelbare massa van eendere en gelijke mensen die rusteloos om zichzelf heen draaien om zich de kleine en vulgaire genoegens te verschaffen, waarvan hun hart vervuld is. Elk van hen, zich afzijdig houdend, is als een vreemde tegenover het lot van alle anderen: zijn kinderen en zijn persoonlijke vrienden vormen voor hem de gehele menselijke soort; wat voor het overige zijn medeburgers betreft, hij is hun nabij, maar hij ziet hen niet; hij is vlak bij hen en is zich niet van hen bewust; hij bestaat slechts op zichzelf en voor zichzelf. Boven de mensen verheft zich een immense en beschermende macht, die in haar eentje is belast met het veiligstellen van hun genietingen en het waken over hun lot. Zij is absoluut, minutieus, ordelijk, vooruitziend en zacht. Ze zou lijken op de vaderlijke macht, indien ze, zoals die, als doel had de mensen voor te bereiden op de volwassenheid; maar ze wil hen, integendeel, slechts onherroepelijk vasthouden in de kinderlijke leeftijd; ze hecht eraan dat de burgers zich vermaken, mits ze aan niets anders denken dan zich te vermaken. Ze werkt vrij-

67 Modieuze betogen over de virtuele staat, het einde van het primaat van de politiek en onderhandelend bestuur verliezen volgens conservatieven uit het oog dat duidelijk dient te zijn waar de soevereiniteit ligt. Als dat niet het geval is en iedereen zijn eigen gang gaat, ontstaat in toenemende mate een chaos, waarin 'might is right'. Wat al deze betogen vergeten is dat 'order is the first need of all' en dat 'order' hiërarchie veronderstelt. Wie de noodzaak van hiërarchie miskent, roept anarchie op, die op haar beurt weer veelal de tirannie inluidt. Zie nogmaals Edmund Burke, *Reflections*, p. 172: 'Koningen zullen uit beleid tirannen worden, als hun onderdanen uit principe rebellen zijn.'

willig aan hun geluk; maar ze wil de enige bewerker daarvan zijn en de enige arbiter; ze voorziet in hun veiligheid, zorgt voor en waarborgt hun behoeften, vergemakkelijkt hun genoegens, hoedt hun belangrijkste aangelegenheden, dirigeert hun inspanningen, regelt hun nalatenschappen, verdeelt hun erfenissen; kan ze niet de moeite van het denken en de pijn van het leven geheel van hen wegnemen? Zo is het dat ze elke dag het gebruik van de vrije wil minder nuttig en zeldzamer maakt; dat ze de handeling van de wil verder beperkt tot een kleinere ruimte en beetje bij beetje aan iedere burger zelfs het gebruik daarvan ontfutselt. De gelijkheid heeft de mens voor al deze zaken geprepareerd: ze heeft hem ertoe gebracht ze te verdragen en ze zelfs te beschouwen als een weldaad. Na zo om de beurt elk individu in zijn machtige handen te hebben genomen en hem naar zijn wens te hebben gekneed, strekt de soeverein zijn handen uit naar de samenleving in haar geheel; hij bedekt de oppervlakte ervan met een netwerk van futiele, gecompliceerde, minutieuze en uniforme regels, waardoorheen de origineelste geesten en de krachtigste zielen zich geen weg weten te banen om de massa te overtreffen; hij breekt de wil niet, maar hij verzacht, buigt en leidt hem; hij dwingt zelden te handelen, maar hij verzet zich zonder onderbreking tegen wat men onderneemt; hij vernietigt niet, hij verhindert het ontstaan; hij tiranniseert niet, hij hindert, toomt in, verzwakt, smoort, versuft en reduceert ten slotte elke natie tot niet meer dan een kudde timide en bedrijvige dieren, waarvan de overheid de herder is'.[68] Deze toestand nu is wellicht rustig en wellicht maximaliseert hij zelfs het nut, maar met beschaving, menselijkheid en vrijheid heeft het niets van doen.

17

We leven al met al in een uitermate interessante tijd. De mens- en maatschappijvisie van de Verlichtingsdenkers is anno nu tot een vanzelfsprekendheid geworden voor de meeste mensen – zo

68 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, IV.6.

vanzelfsprekend dat zij die spreken vanuit een van de twee oudere tradities vaak zelfs niet meer worden verstaan. De maatschappij zoals die zich de komende decennia zal ontwikkelen, zal dan ook in het teken staan van dit Verlichtingsdenken. En we zullen dus in staat worden gesteld te beoordelen of het Verlichtingsdenken ten langen leste waar kan maken wat het belooft: geluk en vrijheid voor iedereen. Laten we hopen dat de conservatieve kritiek op het Verlichtingsdenken niet accuraat is. Want dan zou de droom van geluk en vrijheid wel eens onverhoopt kunnen veranderen in een nachtmerrie van ongekende ellende en onderdrukking.

Verantwoording

Op het tweede hoofdstuk na zijn alle hoofdstukken van dit boek al eens eerder gepubliceerd, een aantal in de bijlage Letter & Geest van *Trouw*, andere in vaktijdschriften of als bijdrage aan een wetenschappelijke bundel. Voor deze uitgave zijn ze echter allemaal opnieuw bewerkt, sommige slechts weinig, andere zeer substantieel.

Hoofdstuk 1, 'Rust en beschaving', is eerder verschenen als 'Rust', in *Trouw*, bijlage Letter & Geest, 27 december 2003, en als 'Rust en de publieke zaak, deel I', in: Timo Slootweg (red.), *Bij tijd en wijle: Essays over rust als ethos*, Soesterberg: Aspekt 2004, pp. 19-25.

Hoofdstuk 2, 'Orde in de chaos', is geheel nieuw.

Hoofdstuk 3, 'Tolerantie en pseudo-tolerantie', is eerder verschenen als 'De betekenis van tolerantie en pseudo-tolerantie: Een deugd van betrekkelijke waarde', in: Marcel ten Hooven (red.), *De lege tolerantie*, Amsterdam: Boom 2001, pp. 168-178.

Hoofdstuk 4, 'Het spirituele kapitaal', is eerder verschenen als 'De demoralisatie van de samenleving: Enkele liberale gedachten over de crisis van onze tijd', in: J.C. Blankert e.a., *Visies op de goede samenleving*, Zoetermeer: Boekencentrum 1996, pp. 25-38. In verkorte versie is het verschenen als 'Het spirituele kapitaal', in: *Trouw*, bijlage Letter & Geest, 30 maart 1996. Later is het herdrukt in Henk Peter Steenhuis (red.), *Het debat over de moraal*, Amsterdam: boekuitgave *Trouw* 1996, pp. 5-11.

Hoofdstuk 5, 'Waarden en normen', is eerder verschenen als 'Kleine fenomenologie van waarden en normen', in: *Christen-Democratische Verkenningen*, jaargang 23, 2003, nr. 2, pp. 18-25, en, in sterk verkorte vorm, als 'Algemene beschouwingen over waarden en normen', in: *Trouw*, bijlage Letter & Geest, 27 september 2003.

Hoofdstuk 6, 'Eer en geweten', is eerder verschenen als 'Moraal in het na-christelijk tijdperk', in: P.B. Cliteur e.a., *Cultuur, politiek en christelijke traditie*, Baarn: Callenbach 1996, pp. 137-149.

Hoofdstuk 7, 'Daarom worden mensen goed genoemd', is eerder verschenen als 'Ex qua viri boni nominantur', in: *Ars Aequi*, jaargang 47, 1998, nr. 9, pp. 750-756, en in verkorte vorm als 'Verstandigheid, rechtvaardigheid, moed, gematigdheid', in: *Trouw*, bijlage Letter & Geest, januari 1999.

Hoofdstuk 8, 'Rechtvaardigheid en vergeving', is eerder verschenen als 'Over rechtvaardigheid en vergeving', in: E. Brugmans en G. Glas (red.), *Rechtvaardigheid en verzoening: Over de fundamenten van de moraal in een tijd van geweld*, Budel: Damon 2000, pp. 114-123, en in verkorte vorm als 'Over rechtvaardigheid en vergeving', in: *Trouw*, bijlage Letter & Geest, februari 2000.

Hoofdstuk 9, 'Geneigd tot alle kwaad', is eerder verschenen als 'De giftige bron', in: *Trouw*, bijlage Letter & Geest, 5 september 1998.

Hoofdstuk 10, 'Deugden, plichten en rechten', bevat delen uit 'Over rechten, plichten en deugden', in: P.B. Cliteur en H.M. ten Napel (red.), *Rechten, plichten, deugden*, Nijmegen: Ars Aequi Libri 2003, pp. 19-30, alsmede delen uit 'Multiculturalisme en relativisme en mensenrechten', in: P.B. Cliteur en V. van den Eeckhout (red.), *Multiculturalisme, cultuurrelativisme en sociale cohesie*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers 2001, pp. 79-101.

Hoofdstuk 11, 'Rechtvaardigheid en liefde', is eerder verschenen als 'De deugden van rechtvaardigheid en liefde', in: *Wijsgerig Perspectief*, jaargang 42, 2002, nr. 1, pp. 10-23.

Hoofdstuk 12, 'Haven in een harteloze wereld', is eerder verschenen als 'Haven in een harteloze wereld', in: *Trouw*, bijlage Letter & Geest, 3 maart 2001.

Hoofdstuk 13, 'En die twee zullen tot één vlees zijn', is eerder verschenen als 'The ancients, the moderns, and morality', in: H. Krabbendam en H.M. ten Napel (red.), *Regulating Morality: A Comparison of the Role of the State in Mastering the Mores in the Netherlands and the United States*, Antwerpen en Apeldoorn: Maklu 2000, pp. 53-82.

Hoofdstuk 14, 'Adam Smith en het evenwicht van ondeugden', is eerder verschenen als 'De Schotse Verlichting', in: P.B. Cliteur, A.A.M. Kinneging en G. van der List (red.), *Filosofen van het klassieke liberalisme*, Kampen: Kok Agora 1993, pp. 135-147.

Hoofdstuk 15, 'Publiek ambt en morele vorming', is eerder verschenen als 'Rust en de publieke zaak, deel II', in Timo Slootweg (red.), *Bij tijd en wijle: Essays over rust als ethos*, Soesterberg: Aspekt 2004, pp. 25-39.

Hoofdstuk 16, 'Kernideeën van de rechtsstaat', is eerder verschenen als 'Rechtsstaat en constitutie', in: J.Th.J. van den Berg e.a. (red.), *Inleiding staatkunde*, Deventer: Kluwer 1995, pp. 27-39.

Hoofdstuk 17, 'De nieuwe politieke wetenschap van de *Federalist Papers*', is eerder verschenen als 'Tussen de Scylla van de anarchie en de Charybdis van de tirannie', in: *Civis Mundi*, jaargang 35, 1996, nr. 2, pp. 82-87.

Hoofdstuk 18, 'Dualisme, democratie en rechtsstaat', is eerder verschenen als 'Jan Peter, grijp je kans!', in: *Trouw*, bijlage Letter & Geest, 25 mei 2002.

Hoofdstuk 19, 'Europese constitutie en constitutionele theorie', is eerder verschenen als 'De Europese grondwet, het staatsrecht en de constitutionele theorie', in P.B. Cliteur e.a. (red.), *Naar een Europese Grondwet*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers 2004, pp. 129-148.

Hoofdstuk 20, 'Montesquieu en het aristocratisch discours', is eerder verschenen als 'Montesquieu', in P.B. Cliteur, A.A.M. Kinneging en G. van der List (red.), *Filosofen van het klassieke liberalisme*, Kampen: Kok Agora 1993, pp. 89-110.

Hoofdstuk 21, 'Royalisten, soevereiniteit en rechtsstaat', is eerder verschenen als 'Het absolutisme als voorloper van de rechtsstaat: Enkele opmerkingen over de verhouding tussen het moderne rechtspositivisme, het Franse absolutisme en de rechtsstaatsidee', in: *Theoretische Geschiedenis*, jaargang 18, 1991, nr. 3, pp. 399-411.

Hoofdstuk 22, 'Rechtspositivisme, rechtsstaat en natuurrecht', is eerder verschenen als 'De jurisprudentie is niets anders dan de wet: Over rechtspositivisme, rechtsstaat en natuurrecht', in: D. Loose en T. Slootweg (red.), *Kant-lijnen: Filosofie en de idee van de universiteit*, Budel: Damon 2002, pp. 183-197.

Hoofdstuk 23, 'Tocqueville over vrijheid, gelijkheid en broederschap', is eerder verschenen als 'Inleiding', in: A. de Tocqueville, *Democratie: Wezen en oorsprong*, Kampen: Kok 2004, pp. 9-59. Een sterk verkorte versie verscheen ook als 'Wie de toekomst van Europa wil kennen, moet in Amerika zijn', in: *Trouw*, bijlage Letter & Geest, 3 april 2004.

Hoofdstuk 24, 'De solide duisternis van de Verlichting', is eerder verschenen als 'Het conservatisme: Kritiek van Verlichting en moderniteit', in: *Philosophia Reformata*, jaargang 65, 2000, nr. 2, pp. 126-153.

De vertalingen van de in dit boek voorkomende citaten uit een vreemde taal zijn overwegend van de hand van de auteur.

Selectieve bibliografie

Hieronder volgt, als handreiking aan de lezer, een selectieve lijst van uitgaven – waar mogelijk in het Nederlands – van de klassieke werken waarnaar in dit boek verwezen wordt.

Ambrosius, *De Officiis Ministrorum*. Er is geen Nederlandse vertaling. Wel twee tweetalige edities. Frans/Latijn door M. Testard in de serie Les Belles Lettres, *Les Devoirs*, 2 dln., Parijs 1984-92. Engels/Latijn, benevens een commentaar door I.J. Davidson, *De Officiis*, 2 dln., Oxford 2002.

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. De beste Nederlandse vertaling is nog altijd die van R.W. Thuijs O.P., Amsterdam 1954. Recentere vertalingen zijn er van Charles Hupperts en Bartel Poortman, 2e, herz. druk, Budel 2005, en van Christine Pannier en Jean Verhaeghe, Groningen 1998.

Aristoteles, *Politica*. Er is nog geen Nederlandse vertaling. De tweetalige editie (Engels/Grieks) van H. Rackham in de Loebserie, waarvan vele drukken zijn verschenen, is goed.

Aristoteles, *Rhetorica*. Nederlandse vertaling door Marc Huys, *Retorica*, Groningen 2005.

Augustinus, *Confessiones*. Meesterlijk vertaald door Gerard Wijdeveld, *Belijdenissen*, 4e druk, Amsterdan en Leuven 1997. Er is ook een oudere vertaling door A. Sizoo in een tweetalige editie Nederlands/Latijn, *Confessiones*, 2e druk, Delft 1948. Sizoo schreef er ook nog een toelichting bij. In de Prisma-reeks verscheen een pocketuitgave van de vertaling onder de titel *Belijdenissen*, Utrecht 1965.

Augustinus, *De Civitate Dei*. Net zo meesterlijk vertaald door de-

zelfde Gerard Wijdeveld, *De stad van God*, Baarn en Amsterdam 1983.

Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Alleen in het Engels, Oxford 1996.

Burke, *Reflections on the Revolution in France*. Vele edities, allemaal in het Engels. Mooi uitgegeven zijn ze als dl. II van de herdrukte Payne-editie van de *Select Works*, Indianapolis 1999.

Cicero, *De Officiis*. Vele vertalingen, zelfs één in het Nederlands door Jef Ector, *De plichten*, Leuven en Amersfoort 1984. Meer gebruikt wordt die van M. Griffin en E. Atkins, *On Duties*, verschenen in de serie Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge 1991.

Hamilton, Madison, Jay, *The Federalist Papers*. Er is geen Nederlandse vertaling. Wel zijn er diverse Engelse edities. De Gideon-editie uit 1818, opnieuw uitgegeven door Liberty Press, Indianapolis 2001, is de *editio maior*.

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. De bekendste editie is die van Eva Moldenhauer en Klaus Markus Michel, in dl. VII van de *Werke*, Frankfurt am Main 1986. Met 'Zusätze'.

Herodotus, *Historiai*. De nauwkeurigste Nederlandse vertaling is nog altijd die van Onno Damsté, *Historiën*, 7e druk, Houten 1987. De vertaling van H. van Dolen, *Het verslag van mijn onderzoek*, 3e druk, Nijmegen 2000, is minder precies.

Hesiodus, *Erga kai Hemerai*. Nederlandse vertaling door W. Kassies, *Werken en dagen*, Leiden 1989. Deze is herzien voor *De geboorte van de goden / Werken en dagen*, Amsterdam 2002.

Hobbes, *Leviathan*. De editie van M. Oakeshott, Oxford 1946, heeft de beste inleiding en handige 'randnoten'. Er zijn echter meerdere recentere edities. Ook een Nederlandse vertaling door W. Krul, 5e druk, Amsterdam 2002. Die is echter lang niet compleet.

Homerus, *Ilias*. Meerdere Nederlandse vertalingen. Die van M.A. Schwartz, Amsterdam 1982, vind ik het mooist. Vele herdrukken.

Horatius, *Epistulae*. Opgenomen in de recente tweetalige editie (Nederlands/Latijn) door Piet Schrijvers, *Gedichten*, Groningen 2003.

Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Gedurende lange tijd de standaardeditie: P.H. Nidditch, 3e ed., Oxford 1975. T. Beauchamp kwam in 1998 met een nieuwe editie. Ook Oxford.

Hume, *A Treatise of Human Nature*. Idem dito als de vorige titel: P.H. Nidditch, 2e ed., Oxford 1978. In 2000 verscheen een nieuwe editie bij Oxford, door D. en M. Norton. J. Kuin vertaalde het gedeeltelijk in het Nederlands, *Het menselijk inzicht*, 2e druk, Amsterdam 2002.

Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Nederlandse vertaling door Th. Mertens, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, Amsterdam 2000.

Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Een Nederlandse vertaling is er niet. Wie het Duits niet machtig is, moet uitwijken naar het Engels. M. Gregor vertaalde het als *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996. Een veelgebruikte Duitse editie is die van Wilhelm Weischedel, in dl. IV van de *Werke*, Wiesbaden 1956. Vele herdrukken.

Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. Nogmaals P.H. Nidditch, Oxford 1975.

Locke, *Second Treatise of Government*. Nederlandse vertaling door F. van Zetten, *Over het staatsbestuur*, 2e druk, Amsterdam 1994. De Engelse standaardeditie (waarin ook Lockes *First Treatise of Government* is opgenomen) met klassieke inleiding is van de hand van P. Laslett, *Two Treatises of Government*, oorspronkelijk uit 1960, opnieuw uitgegeven in de serie Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge 1988.

Machiavelli, *Il Principe*. Nederlandse vertaling door Frans van Dooren, *De heerser*, Amsterdam 1976. Vele herdrukken.

Mandeville, *The Fable of the Bees*. Er is een niet-volledige Nederlandse vertaling door Jan Eijkelboom en Jean Schalekamp, *Fabel van de bijen*, Weesp 1985. Wel volledig is de Engelse Kaye-editie van 1924, heruitgegeven door Liberty Press, Indianapolis 1988.

Mill, *On Liberty*. Nederlandse vertaling door W. Krul, 5e druk, *Over vrijheid*, Amsterdam 2002. Talloze Engelse edities. Mills Engels is heel fraai.

Montesquieu, *Lettres Persanes*. Nederlandse vertaling door Jeanne Holierhoek, *Perzische brieven*, Amsterdam 2002.

Montesquieu, *Sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence*. Nederlandse vertaling door Ivo Gay, *Beschouwingen over de oorzaken van de grootheid en de ondergang van de Romeinen*, 's Hertogenbosch 2001.

Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*. In de achttiende eeuw ooit volledig vertaald in het Nederlands. Op dit moment is er slechts een vertaling van enkele highlights door Jeanne Holierhoek, *Over de geest der wetten*, 2e druk, Amsterdam 2003. Er is wel een goede en volledige Engelse vertaling door A. Cohler e.a., *The Spirit of the Laws*, Cambridge 1989, uitgegeven in de serie Cambridge Texts in the History of Political Thought.

Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*. Nederlandse vertaling door Thomas Graftdijk, *Genealogie van de moraal*, Amsterdam 2000 (oorspronkelijk 1980). Maar Nietzsche moet eigenlijk in het Duits gelezen worden. Mooier Duits bestaat niet.

Ovidius, *Metamorphoses*. Nederlandse vertaling door M. d'Hane-Scheltema, *Metamorphosen*, 10e druk, Amsterdam 2002.

Plato, *Politeia*. De beste Nederlandse vertaling is nog altijd die van X. de Win, *De staat*, in het door hem vertaalde *Verzameld werk*, dl. II, Haarlem 1962. De herziene uitgave uit 1999 is minder goed. De vertaling van H. Warren en M. Molengraaf, *Het bestel*, Amsterdam 2000, is me wat te populariserend. G. Koolschijns uitgave, *Constitutie*, 5e druk, Amsterdam 1995, verdient eigenlijk niet de naam van vertaling. Het is veeleer een parafrase.

Plato, *Sophistes*. Idem dito. Ook opgenomen, als *De sofist*, in dl. II van het door X. de Win vertaalde *Verzameld werk*.

Plato, *Symposium*. De vertaling van X. de Win, opgenomen in *Verzameld werk*, dl. I, Haarlem 1965, is wederom heel goed. Zie hierboven. Uitstekende alternatieven zijn de vertaling van M.A. Schwartz, opgenomen in *Dialogen*, Utrecht 2002, en de vertaling van D. Loenen, *Plato's symposium*, Amsterdam 1963.

Plato, *Theaetetus*. Nogmaals: X. de Win, in dl. II van het *Verzameld werk*.

Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis*. Er is een Nederlandse vertaling uit 1706. Beter verkrijgbaar is de Engelse vertaling door M. Silverstone, *On the whole Duty of Man and Citizen*, Cambridge 1991, uitgegeven in de serie Cambridge Texts in the History of Political Thought. Er is een tweetalige editie (Duits/Latijn) bezorgd door Gerald Hartung, Berlijn 1997.

Rousseau, *Discours de l'Inégalité*. Nederlandse vertaling door W. Uitterhoeve, *Vertoog over de ongelijkheid*, 6e druk, Amsterdam 2003.

Rousseau, *Du Contrat Social*. Nederlandse vertaling door S. van den Braak en G. van Roermund, *Het maatschappelijk verdrag*, 6e druk, Amsterdam 2002.

Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*. Standaardeditie: W. Todd, verschenen als dl. II van de *Glasgow edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, 2 dln., 2e druk, Oxford, 1979. Bij Liberty Press, Indianapolis 1981, verscheen de paperbackuitgave van deze editie.

Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*. Er is geen Nederlandse vertaling van het gehele werk. Wel zijn er vertalingen van korte gedeelten uit de *Summa*, bijvoorbeeld door Martin Buijsen, *Over de wet*, Baarn 1996. Een bekende Engelse vertaling is die van de Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologiae*, 5 dln. Oorspronkelijk gepubliceerd in 1911 en opnieuw uitgegeven door Christian Classics, Allen, Tex., 1981.

Thomas van Aquino, *De Malo*. Een Nederlandse vertaling is er niet. Er zijn echter twee (!) recente Engelse vertalingen. J. en J. Oesterle, *On Evil*, Notre Dame 1995, en R. Regan, *On Evil*, Oxford 2003.

Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*. Een volledige Nederlandse vertaling laat nog op zich wachten. Gedeelten uit het boek zijn opgenomen in de bloemlezing *Democratie: Wezen en oorsprong*, Kampen 2004. De beste Engelse vertaling is van A. Kahan, *The Old Regime and the Revolution*, Chicago en Londen 1998. Tocqueville verdient het, vanwege zijn stijl, in het oorspronkelijke Frans gelezen te worden. Er is net een Pléiade-editie uit van *L'Ancien Régime et la Révolution*, bezorgd door Françoise Mélonio e.a., *Oeuvres*, dl. III, Parijs 2004.

Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*. Voor de Nederlandse vertaling: zie hierboven. De beste Engelse vertaling is van H. Mansfield en D. Winthrop, *Democracy in America*, Chicago en Londen 2000. De Pléiade-editie: bezorgd door André Jardin, *Oeuvres*, dl. II, Parijs 1992.

Register